Bolívar Echeverría

El materialismo de Marx

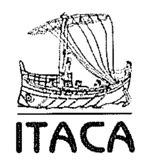
discurso crítico y revolución



EL MATERIALISMO DE MARX
Discurso crítico y revolución

EN TORNO A LAS TESIS SOBRE FEUERBACH,
DE KARL MARX

Bolívar Echeverría



El materialismo de Marx
Discurso crítico y revolución
Bolívar Echeverría

Cuidado editorial: David Moreno Soto
en colaboración con Isabel Fernández Espresate

Diseño de la cubierta: Efraín Herrera
Primera edición: 2011

Edtorial Itaca
Piraña 16, Colonia del Mar, 13270, México, D. F.
tel. 58 40 54 52
itaca00@hotmail.com
www.editorialitaca.com.mx

ISBN: 978-607-7957-04-1

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

Nota del editor 9

El materialismo de Marx 11

Sobre el materialismo (modelo para armar) 45

Enajenación, materialismo y praxis 61

Filosofía y discurso crítico 87

Tesis sobre Feuerbach 109

NOTA DEL EDITOR

Se reúnen en este libro tres comentarios a las *Tesis sobre Feuerbach,* de Karl Marx, y una conferencia de abril de 2010 en la que se hace referencia a ellas en referencia a la historia y la situación actual de la filosofía.

El primer comentario constituyó el contenido de la tesis con la que el autor obtuvo, en 1974, la licenciatura en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, bajo el título de "Apuntes para un comentario de las 'Tesis sobre Feuerbach'". Posteriormente se publicaron otras tres versiones tituladas, respectivamente, "La revolución teórica comunista en las Tesis sobre Feuerbach" (*Historia y Sociedad* núm. 6, 1975), "Nota para un comentario de las *Tesis sobre Feuerbach*" (Cuadernos del Seminario de *El capital* de la Escuela Nacional de Economía, UNAM, México, enero de 1975) y "El materialismo de Marx" (*El discurso crítico de Marx,* Era, México, 1986).

En la presente edición utilizamos como texto base la última versión mencionada y registramos en notas a pie de página las variantes que encontramos en las versiones anteriores.

El segundo comentario constituye otra versión del anterior, sensiblemente resumida y con una elaboración de la que resulta una mayor precisión y variantes notables en diversos pasajes, que se publicó originariamente como folleto bajo el título de *Sobre el materialismo (modelo para armar)* por la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1990.

El tercer comentario proviene de la exposición del autor en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, el 4 de diciembre

de 1995 como conferencia magistral en el ciclo de mesas redondas conmemorativo de los 150 años de la redacción de las "Tesis sobre Feuerbach", organizado por el Seminario de *El capital* de la Facultad de Economía de la UNAM.

El cuarto texto corresponde a la conferencia dictada el 13 de abril de 2010 dentro del ciclo *Cara a cara. Charlas con los eméritos*, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

Huelga aclarar que los dos últimos trabajos son inéditos.

Añadimos al final del presente volumen la traducción que hizo Bolívar Echeverría de las *Tesis sobre Feuerbach* junto con el texto original en alemán.

EL MATERIALISMO DE MARX

DATOS

Además del manuscrito que ocupó a Marx durante los primeros meses de su estadía en Bruselas, el de su primera "Crítica de la economía política", elaborado en 1844, en París; además de los cuadernos con los apuntes de lectura que acompañaban a sus estudios de economía, teoría social e historia; además del manuscrito de *La ideología alemana*, redactado junto con Engels en 1845 y 1846, se conserva también, entre otros documentos de esta época de su vida, la agenda o memorándum que le sirvió entre 1844 y 1847. En esta libreta que contiene casi exclusivamente títulos de libros y recados domésticos, se encuentran también algunas anotaciones sumarias o esquemáticas de Marx que tienen una relación directa con sus manuscritos propiamente teóricos.

La principal de estas anotaciones teóricas es la que se compone de las famosas once tesis "*ad* Feuerbach".[1]

Se supone generalmente que las *Tesis* fueron anotadas por Marx en marzo de 1845; otras consideraciones permitirían pensar, sin embargo, que fueron escritas a principios de 1846. Lo que sí puede afirmarse con seguridad es que su redacción tuvo que ver directamente con la intervención de Marx y Engels, durante 1845 y 1846, en la discusión propiamente alemana de los problemas del socialismo; es decir, que sus aseveraciones forman parte del tratamiento crítico al que fueron sometidas por Marx y Engels en esos años tanto las versiones de la doctrina socialista que prevalecían en Alemania como

[1] Publicado por Friedrich Engels en 1888, con ligeras variaciones, su texto original fue presentado por David Riazánov en *Marx-Engels Archiv*, Fráncfort / M., 1928, pp. 222-230.

las construcciones filosóficas en que ellas pretendían encontrar su justificación teórica.

Es en enero de 1846 cuando Marx y Engels deciden ampliar y transformar sustancialmente el escrito que preparaban contra Bauer y Stirner. La redacción de esta nueva obra, *La ideología alemana*, que debe incluir un capítulo inicial sobre Feuerbach, es, después de la redacción de *La sagrada familia*, la oportunidad más próxima que tiene Marx de abordar una consideración global del materialismo y de la filosofía de Feuerbach. (*Cf.* Marx-Engels-Lenin Institut, *K. Marx, Chronik seines Lebens*, Moscú, 1934, p. 30).

Consideración general

Una comparación analítica del texto de las *Tesis* con los dos escritos principales de Marx en estos años —los "Manuscritos de París" y *La ideología alemana*— revela fácilmente que todas las aseveraciones singulares discernibles en el primero pueden también ser reconocidas sea en uno de los otros dos o en ambos. Basta eliminar del texto de las *Tesis* el plano aparentemente accidental en que tiene lugar su unidad, el plano de su formulación ocasional como sucesión de once enunciados aforísticos (donde sí es innegable la presencia de expresiones nuevas y exclusivas), para que el residuo, la lista de aseveraciones aisladas que se encuentran en él, resulte carente de todo aporte original o indispensable en el nivel propiamente conceptual, y para que, en consecuencia, todo el texto pierda lo propio o distintivo y se vuelva reductible a los dos textos mayores.

Pero el mensaje comunicado en el texto de las *Tesis* no consiste únicamente en la lista de aseveraciones que contiene, ni es tampoco independiente del contexto configurado por los otros trabajos marxistas de la época. Por el contrario, la

intención significativa manifiesta en la unidad ocasional del texto sobredetermina su mensaje al realizar de manera peculiar su integración en el proceso discursivo que se lleva a cabo en la obra de Marx en estos años, y que podemos definir como el momento teórico de la revolución comunista.[2]

Basta tomar en consideración esta densidad del texto de las *Tesis*: reconocerlo como una totalidad significativa perteneciente a un proceso discursivo que aprovecha precisamente la peculiaridad de su expresión, al adjudicarle su sentido definitivo, para que se revelen las posibilidades que tiene su mensaje de ser original o irreductible, es decir, no redundante sino complementario con respecto al mensaje aportado por los "Manuscritos de París" y *La ideología alemana*.

El examen de las *Tesis* que intentaremos hacer en las páginas siguientes se guía por una idea general acerca de cómo se da y en qué consiste este carácter original o irreductible del mensaje transmitido en su texto.

Pensamos que la manera en que el texto reúne a las once tesis o enunciados aforísticos en el plano de la formulación ocasional —la figura de un programa o manifiesto que postula un conjunto de principios sobre un tema determinado— posee una función significativa propia en la medida en la que delimita una dirección e indica una tendencia a las aseveraciones organizadas según ella. Que esta función consiste en convertir a las once tesis, motivadas por la presencia teórico-política de Feuerbach, en una serie de pasos de argumentación cuya sucesión elabora una región problemática más general, cumpliendo un requerimiento indispensable del proceso discursivo en el que se efectúa la revolución teórica comunista.

[2] El presente trabajo forma parte de otro más amplio en el que intentamos estudiar de manera especial la relación entre la revolución teórica de Marx y el proceso de constitución del movimiento proletario en movimiento comunista.

Afirmamos además que la región problemática circunscrita de modo especial o predominante, mediante esta secuencia argumental por el conjunto de las *Tesis* constituye un sector decisivo, central o fundamental del campo problemático general abierto en el proceso de fundación de la teoría marxista; un sector que en otros textos sólo es tratado de manera general, tangencial o supeditada. Que esta zona decisiva de la problemática teórica marxista es precisamente aquella en que aparecen las cuestiones tendientes a la definición del carácter y el tipo esenciales del discurso teórico comunista, y que contiene por tanto el problema de la especificidad de la teoría marxista.

Creemos, en efecto, que la cuestión central en torno a la cual se organiza la problemática interna del texto de las *Tesis*—y que hace de su mensaje un aporte original, es decir, esencialmente complementario dentro del sistema teórico marxista— puede ser explicada en estos términos: ¿cómo es posible un discurso teórico propiamente comunista? Es decir: ¿cómo afecta la peculiaridad del mensaje comunista a la configuración fundamental del discurso teórico? ¿De qué afirmación básica sobre la objetividad y sobre el tipo de actividad teórica adecuada a ella parte el discurso teórico comunista?

Así, pues, la idea general que orienta nuestro examen de las *Tesis* —y que trata de ratificarse y pormenorizarse en él— considera a su escritura o redacción como un paso necesario dentro de esta intervención propiamente teórica de Marx en el proceso de constitución del movimiento comunista a la que hemos calificado de revolución teórica. Necesario por cuanto precisamente a través de él esa intervención adviene a su autorreconocimiento y, por tanto, a su autoafirmación como revolución teórica, es decir, como reconfiguración fundamental del campo de posibilidades de composición del discurso teórico.La redacción de las *Tesis* se nos presenta, entonces, como un intento constitutivo de la intervención teórica de Marx en

el cual ésta define sobre la marcha el carácter y el alcance de su propia realización; como un acto de reconocimiento provisional del trayecto recorrido y del que queda por recorrer en el proceso de la revolución teórica; como un acto de afirmación, por una parte, de la diferencia entre el discurso teórico comunista y el discurso teórico tradicional, y, por otra, de la problemática fundamental que promueve esta especificidad del nuevo discurso y adquiere con él la posibilidad de su formulación adecuada.

El orden de las tesis

Un reconocimiento inicial del texto de las *Tesis* en su conjunto revela que su unidad en el plano de la formulación inmediata resulta de la presencia de un cierto orden de argumentación esbozado en la secuencia de los once enunciados aforísticos que lo componen; que su constitución como totalidad de significación se debe a que cada una de sus aseveraciones se halla contribuyendo al cumplimiento aproximado de una intención argumental determinada.[3]

[3] Ernst Bloch ha sido el primero en reconocer la ganancia teórica que implica el tratar a todas las *Tesis* como un texto unitario y proponer un reordenamiento de las mismas capaz de mejorar la eficacia de su exposición. Reproducimos a continuación un pasaje (pp. 293-294) de la parte de su libro *Das Prinzip Hoffnung* (Fráncfort/Main/ 1959) en el que introduce al lector en su comentario de las *Tesis*: "Pero numeración no es sistematicidad, es un recurso para suplirla del cual Marx es quien menos necesidad tiene. Por ello el ordenamiento debe ser filosófico y no aritmético: la sucesión de las *Tesis* sólo puede ser la de sus temas y contenidos. No existe, de lo que se puede ver, ningún comentario sobre las once *Tesis*: sin embargo, solamente con él —como algo que tiene lugar a partir de un compromiso común— se manifiesta la interdependencia dinámica de su brevedad y su profundidad. Aparece entonces, en primer lugar, el grupo de teoría del conocimiento, referido a intuición y actividad (Tesis V, I, III); en segundo lugar, el grupo histórico-antropológico, referido a la autoenajenación, sus causas reales, y

Este orden y esta intención lógicos constatables en el texto de las *Tesis* poseen o siguen un sentido deductivo: la Tesis I cumple la función de premisa, mientras las otras diez ilustran, explican o particularizan lo postulado por ella. Si en la Tesis I encontramos una definición del carácter específico del nuevo materialismo, en las demás reconocemos las conclusiones o resultados de la aplicación de esa definición al tratamiento de varias cuestiones especiales tales como la explicación de los límites teóricos e históricos de la filosofía tradicional; la delimitación de la necesidad, el objeto y la función de la nueva teoría comunista; la ubicación de la base real de la enajenación; la caracterización del proceso de transformación social, etcétera.

Pero debemos observar también que la manera como se muestran este orden y esta intención refleja el carácter provisional e inconcluso del texto de las *Tesis*, el hecho de que se trata de un escrito no acabado, resultado de una redacción interrumpida. No aparecen, en efecto, ni como un orden lógico construido y equilibrado en toda su coherencia ni como una intención argumental depurada y desarrollada en todas sus implicaciones esenciales. La exposición de las *Tesis* presenta ciertas características —interrupciones, saltos, repeticiones, etcétera— que si bien no afectan a la composición de su sentido general sí lo vuelven menos evidente.

Resulta entonces conveniente comenzar el examen de las *Tesis* con una primera intervención destinada a fortalecer la consistencia de la distribución propia del texto y a permitir

el verdadero materialismo (Tesis IV, VI, VII, IX, X); en tercer lugar, el grupo sintetizador o grupo teórico-práctico, referido a la prueba y a la demostración (Tesis II, VIII). Resulta, en último lugar, la tesis más importante, a manera de consigna ante la cual los espíritus toman partido definitivamente y, una vez que se sirven de ella, dejan de ser espíritus puros (Tesis XI)". Prescindimos, por razones de espacio, de la necesaria discusión que debería comparar este reordenamiento de las *Tesis* con el nuestro.

así que el orden y la intención argumentales de su exposición resalten con mayor nitidez. En nuestra opinión, esta intervención debe consistir en el trazo de una división en la serie de las *Tesis* que acentúe la pertenencia de cada una de ellas —reubicándolas incluso, en ciertos casos— a uno de los pasos de la argumentación reconocida en el texto.

La división que proponemos distingue cuatro temas predominantes en el contenido del texto y delimita en referencia a ellos cuatro grupos en la serie de las once Tesis; destaca, además, al primero de éstos en calidad de premisa de los demás. Nuestro examen distribuye, pues, el texto de las *Tesis* en los siguientes grupos:

1. El grupo A, cuyo tema predominante es la determinación del carácter dialéctico materialista (o práctico) como carácter específico del discurso teórico comunista, que está compuesto centralmente por casi toda la Tesis I y por la Tesis V, y que incluye también a las Tesis II y VIII, en las que, a manera de corolario, se determina a la actividad teórica como momento constitutivo de la praxis social material;

2. el grupo B, cuyo tema predominante es la determinación de la historia de las configuraciones de la sociedad como problemática específica del discurso dialéctico materialista, que está compuesto por las Tesis IV, VI y VII;

3. el grupo C, cuyo tema predominante es la determinación de la necesidad histórica del discurso dialéctico materialista, que está compuesto por las Tesis IX y X y por la última parte de la Tesis I, y

4. el grupo D, cuyo tema predominante es la determinación del concepto dialéctico materialista de transformación social, que está compuesto por las Tesis III y XI.

LAS TESIS DEL GRUPO A

Los pasajes del texto de las *Tesis* que hemos reunido en este grupo son los siguientes:[4]

En primer lugar, la parte inicial de la Tesis I:

La principal insuficiencia de todo el materialismo tradicional [*bisherig*] (incluido el de Feuerbach) es que [, en él] el objeto I [*Gegenstand*], la realidad, la materialidad [*Sinnlichkeit*] sólo es captada bajo la forma del *objeto II* [*Objekt*] o de la *intuición sensible* [*Anschauung*] y no como *actividad humana material* [*sinnlich*], [como] *praxis*; no subjetivamente. De ahí que, en oposición al materialismo, el aspecto *activo* [haya sido] desarrollado de manera abstracta por el idealismo —el cual, naturalmente, no conoce la actividad real, material [*sinnlich*] en cuanto tal.

A continuación, la Tesis V:

Feuerbach, insatisfecho con el *pensamiento abstracto*, quiere [volver a] la *intuición sensible* [*Anschauung*]; pero no capta la materialidad [*Sinnlichkeit*] como actividad *práctica*, material-humana.

Y la parte intermedia de la Tesis I:

Feuerbach quiere [referirse a] objetos materiales [*sinnliche Objekte*], realmente diferentes de los objetos pensados [*Gedankenobjekte*], pero no capta la propia actividad humana como actividad *objetiva* [*gegenständliche*].

En segundo lugar, la Tesis VIII:

[4] Transcribimos de acuerdo al texto original, publicado por primera vez por D. Riazánov.

Toda vida social es esencialmente *práctica.* Todos los misterios que inducen [*veranlassen*] a la teoría al misticismo encuentran su solución racional en la praxis humana y en la comprensión [*Begreifen*] de esta praxis.

Y la Tesis II:

La cuestión de si al pensamiento humano le corresponde [*zukomme*] una verdad objetiva [*gegenständliche*] no es una cuestión de la teoría sino una cuestión *práctica.* En la praxis debe el hombre demostrar la verdad, esto es, la realidad y el poder [*Macht*], la terrenalidad [*Diesseitigkeit*] de su pensamiento. La disputa sobre la realidad o irrealidad [*Nichtwirklichkeit*] del pensamiento —que está aislado de la praxis— es una cuestión puramente *escolástica.*

Pero conviene observar que la función determinante o de premisa que pretendemos reconocer en este grupo no se extiende por igual a todos los pasajes que lo integran. Se concentra en el pasaje inicial del texto, es decir, en el primero de los tres que hemos transcrito en primer lugar. Los otros dos incluidos a continuación y las Tesis VIII y II, transcritas en segundo lugar, sólo participan de manera secundaria o derivada en esa función de premisa; aquéllos aportan una ilustración de lo afirmado en el pasaje inicial, mientras éstas lo confirman sobre una cuestión particular a manera de corolario.

En consecuencia, nuestro examen debe también concentrar su atención en el pasaje inicial y determinante del texto de las *Tesis.*

1

¿Cuál es y cómo se halla realizado el propósito teórico del pasaje inicial de las *Tesis*? Ésta es la pregunta que debe responder una primera aproximación a su texto.

Su preocupación más evidente está dirigida a las virtudes y los defectos del "materialismo" (tradicional) y del "idealismo". Esta preocupación —que de por sí no parece distinguirse de una curiosidad filosófica puramente profesional— define su sentido cuando la relacionamos con la última frase de la misma Tesis I y la consideramos dentro de las vicisitudes del proceso global de trabajo teórico que ocupa a Marx en esos años.

De acuerdo a esa frase, lo que es necesario comprender es "la significación de la actividad revolucionaria"; y si interesa un juicio sobre el "materialismo" (tradicional) y el "idealismo" es precisamente en la medida en que éstos son los dos *modos* básicos en que se suele de hecho satisfacer esa necesidad. Ahora bien, como hemos indicado anteriormente, la necesidad de esta comprensión es experimentada por el nuevo movimiento comunista, en el que interviene teóricamente Marx, como una necesidad que pone en crisis al campo vigente de posibilidades de comprensión de todo objeto del tipo de la "actividad revolucionaria, crítico-práctica". Las aporías en que van a encerrarse las elaboraciones doctrinales socialistas de la década de 1840 demuestran la imposibilidad de que el discurso teórico revolucionario alcance autosuficiencia, coherencia y efectividad bajo la sujeción ideológica a la estructura del discurso capitalista y a su dinámica de autoafirmación y autorreproducción. La necesidad de pensar el proceso revolucionario resulta ser, simultáneamente, necesidad de revolucionar el proceso de pensar.

Podemos decir, entonces, que lo que busca centralmente el pasaje inicial de las *Tesis* es el *carácter que conviene al discurso teórico comunista como discurso revolucionario*: revolucionario por *tratar* adecuadamente *de* la revolución y por *ser*, él mismo, momento constitutivo (teórico) *de* la revolución. Es esta búsqueda la que se abre paso mediante el juicio crítico sobre el "materialismo" (tradicional) y el "idealismo" en tanto que caracteres contrapuestos pero complementarios del discurso teórico que es necesario revolucionar.

Efectivamente, la delimitación del carácter específico del discurso teórico comunista sigue un procedimiento negativo o crítico: marca con precisión —en referencia a la "actividad revolucionaria" como objeto por pensar— los defectos esenciales de que adolece el discurso teórico tradicional e indica, en calidad de *tarea por cumplir*, la posibilidad de un nuevo discurso teórico que no esté afectado por ellos.

2

Pero ¿qué es propiamente lo que entra en la mira de la crítica de Marx cuando se refiere al "materialismo" (tradicional) y al "idealismo"? No es, sin duda, el contenido de los filosofemas definitorios de dos doctrinas presentes en el panorama de la historia del pensamiento: no se trata de elegir entre dos posiciones u opiniones filosóficas ni de sintetizarlas o superarlas en otra concepción del mundo. Marx habla claramente del "materialismo" (tradicional) y el "idealismo" como horizontes o ámbitos de la aprehensión cognoscitiva, como campos de posibilidad del comportamiento teórico en los que un objeto puede ser "captado" ("*gefaszt*") o no. Su crítica apunta no tanto hacia el saber producido explícitamente en el discurso científico-filosófico moderno, sino precisamente hacia el horizonte de posibilidades cognoscitivas planteado como condición de ese discurso, hacia su carácter o hacia la configuración específica de su estructura fundamental. Es esta estructura básica del discurso teórico —generalmente implícita o latente pero siempre determinante en todas las formulaciones científico-filosóficas desarrolladas de hecho— la que es tenida en cuenta por Marx en su juicio crítico sobre el "materialismo" (tradicional) y el "idealismo"; éstos son tratados como las dos modalidades particulares complementarias de la configuración moderna o capitalista de la estructura fundamental del discurso teórico.

¿Y en qué consiste esta estructura básica del discurso teórico, su horizonte o campo de posibilidades cognoscitivas? El pasaje que examinamos parece definirla a partir de lo que podríamos llamar el núcleo de todo mensaje teórico latente, es decir, más precisamente, a partir de una significación central que, por su máxima simplicidad y radicalidad, se inscribe en el nivel del código lingüístico y lo penetra decisivamente, esbozando así una subcodificación totalizadora capaz de sobredeterminar todo mensaje explícito posible. En efecto, lo que el texto de Marx reconoce como determinante y característico del campo de posibilidades cognoscitivas o de "captación" teórica es la definición última, más simple y más radical, contenida en él de lo que es la objetividad (el "objeto I"), "la realidad, la materialidad" del objeto ("objeto II"). Lo más elemental y fundamental, lo determinante "en" el ámbito de una teoría es la manera en que allí se da cuenta de la experiencia irreductible de la presencia de sentido en lo real, de la presencia de lo real como dotado de sentido y no como un caos inefable o como un en-sí absolutamente indefinido; o, lo que es lo mismo, la manera en que allí se da cuenta de la propia capacidad de aseverar algo —así sea la simple existencia— del objeto, de la propia capacidad de producir significaciones.

Es la versión que la época moderna o burguesa ofrece de esta "definición" fundamental la que es tratada críticamente por Marx cuando delimita las virtudes y los defectos del "materialismo" (tradicional) y el "idealismo". Dicho en otras palabras, lo que propiamente es afectado por la crítica del pasaje inicial de las *Tesis* son las dos modalidades que presenta la significación central de la estructura del discurso teórico cuando éste se especifica históricamente como discurso teórico capitalista.

Y el texto de este pasaje llega a una conclusión precisa como resultado de su labor crítica: mientras la modalidad materialista-empirista del discurso teórico moderno se basa en una problematización insuficiente o poco radical de la objetividad del obje-

to, la modalidad idealista-racionalista se comporta de manera inconsecuente con el principio de problematización adecuada del que ella parte en su "captación" teórica de la objetividad.

3

La modalidad materialista-empirista de la estructura del discurso teórico moderno o capitalista se levanta en torno a una noción básica de objetividad ("objeto I") en la que ésta queda reducida o asimilada a la constitución propia del objeto de la intuición o contemplación ("objeto II"), es decir, a la constitución de un objeto que se impone, en plena exterioridad, como pura presencia casual a un sujeto preexistente que lo constata. En esta delimitación básica, la objetividad es aprehendida teóricamente como una sustancia inherente al objeto, independiente de todo tipo de relación sujeto-objeto; la presencia de sentido en lo real es tratada como un estado expresivo espontáneo o inerte de las cosas, como una significatividad constituida naturalmente, previa a toda actividad de comunicación y significación.

La crítica de Marx pone en evidencia el defecto o la limitación principal de esta problematización de la objetividad en el discurso materialista-empirista. Éste trata de fijarla como substrato metafísico, como cosa exterior siempre ya dada frente al sujeto, pero lo específico de la objetividad desborda el alcance de este intento teórico. Para problematizar adecuadamente lo que distingue a la objetividad en cuanto tal es necesario considerarla "*subjetivamente*", esto es, como proceso en curso, y como proceso que afecta esencialmente y por igual tanto al objeto como al sujeto que aparecen en él; considerarla "*como actividad*", como praxis que funda toda relación cognoscitiva sujeto-objeto y que constituye, por tanto, el sentido de lo real y la posibilidad de comunicar y significar.

Esta evidente insuficiencia del discurso materialista empirista no impide, sin embargo, que Marx se reconozca a sí mismo como un continuador revolucionario de su desarrollo. En la metafísica "objetivista" de este discurso Marx distingue la exageración de un elemento teórico que el discurso comunista debe rescatar: la insistencia en el carácter irreductible de la esencia del objeto a la actividad unilateral del sujeto.

A su vez, la modalidad idealista-racionalista de la estructura del discurso teórico moderno, según la crítica que de ella esboza este pasaje de las *Tesis*, se revela inconsecuente: dueña de un principio válido al que ella sin embargo deforma y mistifica.

La noción básica propia de este discurso implica una problematización de la objetividad que sí alcanza a plantearla en su especificidad; la considera "subjetivamente", como proceso fundante, como actividad de constitución. Para el "idealismo" moderno, la objetividad es siempre un acto de conversión fundamental de un en-sí, de un algo unitario simple e indiferenciado, en una unidad o totalidad compleja y diferenciada de sujeto y objeto, totalidad dentro de la cual únicamente se constituye un sentido, esto es, una conexión correlativa entre una realidad significativa y una conciencia significadora.

Pero es precisamente esta problematización adecuada de la objetividad, planteada por la modalidad idealista del discurso teórico moderno, la que, contradictoriamente, sólo se encuentra en ella de manera deformada y mistificada: empobrecida de un elemento central o de una componente esencial de ella misma. El "idealismo" descuida y deja de lado el carácter prioritario de la relación sujeto-objeto con respecto a cada uno de sus dos términos, y erige al primero de ellos, al sujeto, en calidad de fuente y fundamento de ella; abandona así, al mismo tiempo que la presupone, la noción de objetividad como proceso de constitución tanto del sujeto como del objeto, e introduce en su lugar una noción diferente en la cual el proceso de cons-

titución aparece como un acto unilateral de construcción del objeto por parte del sujeto.

La inconsecuencia del discurso idealista-racionalista consiste, pues, en que se desdice del principio en que se sustenta al presentarlo de manera menguada y unilateral, en que reduce la noción de objetividad a la de un proceso emanado del acto en el que el sujeto "pone" al objeto.

El pasaje inicial de las *Tesis* califica de "abstracta" a esta manera inconsecuente en que el discurso teórico idealista-racionalista "desarrolla el aspecto activo" o "subjetivo" de la objetividad. Y explica: este desarrollo es abstracto —es decir, deja de lado la totalidad del proceso de constitución y sólo tiene en cuenta, exagerándola, la actividad pura del sujeto— porque la estructura teórica básica en la que tiene lugar se ha formado también en referencia (abstracta) a un solo nivel de la praxis social: al nivel de la actividad espiritual o teórico-especulativa. La "definición" idealista-racionalista de objetividad se da dentro de una problemática fundamental que "no conoce la actividad real, material, en cuanto tal" (en la que sujeto y objeto prácticos se constituyen recíprocamente), o que "conoce" únicamente la actividad en la que la razón o la fantasía parecen expresarse soberanamente en un medio pasivo a su entera disposición.

4

La crítica del discurso teórico moderno o capitalista cumple su función cuando confronta entre sí a las dos modalidades estructurales de este discurso con el fin de delinear por contraste, a partir de los resultados de esa confrontación y desde la perspectiva de las necesidades teóricas de la revolución comunista, la posibilidad de un nuevo discurso, del discurso teórico propiamente comunista.

En efecto, esta posibilidad es reconocible a partir de la constatación de que la estructura del discurso teórico moderno tiene necesariamente que elegir entre dos versiones igualmente contradictorias de una "captación" teórica inadecuada de la objetividad: o bien, en la versión de su modalidad materialista-empirista, olvida el "aspecto activo" de la objetividad, preocupada hasta la exageración metafísica por rescatar la irreductibilidad de ésta a las determinaciones del sujeto; o bien, en la versión de su modalidad idealista-racionalista, elimina esta irreductibilidad en favor de una acentuación mistificada y abstracta de ese "aspecto activo".

La posibilidad de un discurso teórico a salvo de este dilema que afecta estructuralmente al discurso teórico capitalista es reconocida por la teoría comunista, que se autodefine y se desarrolla, en este escrito de Marx, como una tarea por cumplir. Esto lo advertimos cuando, para completar la realización del principal propósito del pasaje inicial de las *Tesis*, volvemos explícitas las determinaciones centrales que esa posibilidad indica como específicas para el carácter del discurso teórico comunista y definimos a éste como un discurso teórico cuya estructura básica debe ser *dialéctica* y *materialista*.

En efecto, el nuevo discurso teórico debe, en primer lugar, vencer la limitación o insuficiencia de la problematización materialista-empirista de la objetividad y asumir al mismo tiempo la radicalidad, traicionada por el idealismo-racionalismo, de su problematización "subjetiva" o (según la terminología definitiva y más adecuada de Marx) *dialéctica*: debe sustentarse en una aprehensión teórica de la objetividad como proceso o praxis fundante de toda relación sujeto-objeto y, por tanto, de toda presencia de sentido en lo real.

Debe, en segundo lugar, "poner de pie" y recobrar la totalidad de la problematización dialéctica de la objetividad, mistificada y parcializada en su desarrollo idealista-racionalista, planteándola —mediante una adopción crítica de la insistencia

materialista-*empirista*— como una problematización dialéctico-práctica o dialéctico-materialista: debe sustentarse en una aprehensión teórica de ese proceso fundante como un proceso básicamente material, como un proceso de "metabolismo" práctico entre el hombre y la naturaleza.[5]

El complejo proceso histórico-teórico que lleva a Marx a delimitar la estructura básica o el carácter específico que conviene al discurso teórico comunista culmina, en la segunda mitad de la década de 1840, con la crítica de los intentos socialistas alemanes destinados a construir una base teórica para su doctrina y su lucha mediante la adopción y politización de la filosofía materialista de Feuerbach. Es precisamente el examen crítico del discurso feuerbachiano, como matriz propuesta para el discurso revolucionario, el que —realizado a la luz de las necesidades teóricas del movimiento proletario en su proceso de constitución en movimiento comunista— conduce a Marx a las conclusiones anotadas en el pasaje inicial de este Grupo A de las *Tesis*.

Decisiva en una perpectiva histórico-teórica, esta presencia de la filosofía de Feuerbach en la elaboración de la teoría marxista sólo puede reproducirse en calidad de ejemplo o ilustración en la perspectiva de la construcción lógica de las *Tesis*. El discurso materialista de Feuerbach aparece, en los dos pasajes que hemos transcrito a continuación del primero, como ejemplo de lo que no debe ser el discurso materialista del movimiento comunista; como ilustración de un intento bien intencionado pero fallido de trazar los lineamientos fundamentales de la teoría revolucionaria del proletariado.

[5] En el examen de este pasaje inicial de las *Tesis* hemos recogido algunas ideas del ensayo "La cosificación y la conciencia del proletariado", en G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusztsein*, Der Malik Verlag, Berlín, 1923, pp. 94-228.

Un intento doblemente fallido, pues oscila entre la insuficiencia del materialismo-empirismo y la inconsecuencia del idealismo-racionalismo. Las pretensiones del discurso de Feuerbach se desvanecen por una doble razón: porque —según el primero de estos dos pasajes— cuando quiere ser materialista descuida el "aspecto activo" de la objetividad ("la materialidad como actividad"), no llega a ser "subjetivo", dialéctico, y porque —de acuerdo al otro pasaje— cuando quiere considerar ese "aspecto activo" ("la propia actividad humana") deja de ser materialista.

Circunscrito a la consideración de aquella actividad particular que sirve de paradigma al discurso idealista-racionalista en su aprehensión del "aspecto activo" o "subjetivo" de la objetividad, la actividad específicamente teórica, el discurso dialéctico-materialista debe arribar a un corolario, anotado por Marx en sus Tesis VIII y II: el campo y el material significativos, cuya elaboración específicamente conceptual da base a la necesidad de la actividad teórica en cuanto tal, deben ser concebidos como condición de ésta y no como su producto o resultado. La praxis social, que funda toda relación sujeto-objeto, es ella misma proceso de constitución de sentido en lo real, de relación específicamente semiótica; las significaciones que se componen en este nivel fundamental delimitan y estructuran el campo de posibilidades de significar de la actividad teórica específica.

La "verdad" del discurso teórico —y por tanto también su "falsedad", su evasión "al misticismo"— sólo puede ser explicada si ese discurso es concebido como momento componente del proceso práctico-histórico en su totalidad (y no como acto independiente de figuración adecuada o inadecuada, "realista" o "irrealista" de una cosa). Es este proceso el que, según la tendencia inmanente de su desarrollo general, organiza en cada una de sus épocas el campo de posibilidades de la producción de significaciones, es decir: jerarquiza los niveles y las regiones de problematicidad en lo real y ubica la perspectiva desde la cual

esta problematicidad puede ser abordada eficazmente. Por esta razón, lo que constituye la "verdad" del discurso teórico es precisamente su compenetración con este proceso —como elaboración conceptual de las significaciones que en él se producen y que, trabajadas, deben revertirse sobre él para su autotransformación—; en otras palabras, su "verdad" es su "poder", su contribución o participación específica en la realización concreta de la tendencia fundamental de este proceso práctico-histórico.

LAS TESIS DEL GRUPO B

La Tesis IV:

> Feuerbach parte del *factum* de la autoenajenación religiosa, de la duplicación del mundo en uno religioso y otro mundano. Su trabajo consiste en disolver [*auflösen*] el mundo religioso en su base [*Grundlage*] mundana. Pero el [hecho de] que la base mundana se desprende [*abhebt*] de sí misma y se fija [como] un reino independiente en las nubes sólo es explicable a partir del autodesmembramiento [*Selbstzerrissenheit*] y [del] autocontradecirse de esta base mundana. Es ésta entonces, en sí misma, la que debe ser tanto comprendida [*verstanden*] en su contradicción como revolucionada prácticamente. Es decir, por ejemplo, una vez que la familia terrenal [*irdische*] ha sido descubierta como el misterio de la Sagrada Familia, debe ahora ser aniquilada [*vernichtet*] teórica y prácticamente.

La Tesis VI:

> Feuerbach disuelve la esencia religiosa [*das religiöse Wesen*] en la esencia *humana* [*das menschliche Wesen*]. Pero la esencia humana no es un *abstractum* inherente [*inwohnend*] al individuo singular. En su realidad, es el conjunto de las relaciones sociales [*das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*].

Feuerbach, que no entra en la crítica de esta esencia real [*dieses wirklichen Wesens*], está obligado, por tanto:

1) a hacer abstracción del acontecer [*Verlauf*] histórico y a fijar como independiente [*für sich*] al ánimo [*Gemüt*] religioso, y a presuponer un individuo humano abstracto —aislado—;

2) por lo tanto, la esencia [*das Wesen*] sólo puede ser captada como "género" [*Gattung*], como universalidad interior, inexpresiva [*stumme*], que conecta [*verbindende*] *naturalmente* a los muchos individuos.

La Tesis VII:

Feuerbach no ve, por lo tanto, que el propio "ánimo religioso" es un producto social, y que el individuo abstracto que él analiza pertenece a una forma determinada de sociedad [*einer bestimmten Gesellschaftsform*].

El tema predominante en el conjunto de estas tres *Tesis* se halla supeditado directamente al que es tratado en calidad de premisa por el grupo A. Mientras en éste tiene lugar la definición del *carácter* específico del discurso teórico comunista en tanto que momento del proceso práctico, en el grupo B se lleva a cabo la determinación de lo que debe ser la *problemática* específica del mismo en tanto que discurso *sobre* ese proceso práctico.

Basta considerar al discurso teórico dialéctico-materialista como un discurso que por necesidad está situado *históricamente* dentro del proceso práctico para que se vuelva evidente que su propio carácter dialéctico-materialista implica ya una jerarquización del campo problemático que se abre ante él. Si lo real, concebido como proceso práctico, se encuentra en una era en que su acontecer lo determina esencialmente como proceso de transformación fundamental de la socialidad, resulta necesario que su problematicidad se concentre precisamente en el lado de su estructura que entra en crisis en una época

tal: en lo que es propiamente su composición *histórico-social*. El discurso dialéctico-materialista se define así concretamente en referencia a la problemática específica de la historia de las formas sociales dentro de las cuales se realiza el proceso productivo, la praxis o actividad práctica constituyente; se configura como *materialismo histórico*, como teoría materialista y dialéctica de la sociedad y de su historia.

Los lineamientos centrales de esta concretización de la definición del discurso teórico comunista son los que encontramos trazados en el grupo B de las *Tesis*.

El procedimiento mediante el cual se llega a este esbozo consiste en una crítica del concepto con el que el discurso materialista de Feuerbach intenta pensar la situación revolucionaria de su tiempo: el concepto de "autoenajenación religiosa de la esencia humana". Se demuestra primero la insuficiencia de la problematización feuerbachiana para aprehender teóricamente el lugar (el mundo de la "esencia humana") en que se da esa situación revolucionaria, ese fenómeno de "enajenación", y después se convierte a esta demostración en una indicación de lo que debe ser la problematización suficiente para tal efecto: la problematización histórico-materialista.

¿Cómo explicar el hecho de la enajenación religiosa: "la duplicación del mundo en uno religioso y otro mundano" y la sujeción de éste bajo el primero? Esta es la cuestión que se plantea el discurso de Feuerbach y que intenta resolver, en dirección materialista, mediante la determinación de la vigencia de la entidad divina a partir de una necesidad constituida en la existencia profana, mediante una argumentación que "disuelve el mundo religioso en su base mundana". El *hecho* de la enajenación se comprenderá así como el resultado de un *acto* de enajenación, un acto en el que la "base mundana" o mundo del sujeto, de la esencia humana, cede o transfiere la función "subjetiva", activa o determinante, que le pertenece esencialmente, al "mundo religioso", mundo creado o mundo-objeto.

En este intento feuerbachiano de problematizar el fenómeno de la enajenación, las *Tesis* encuentran una debilidad constitutiva: la ausencia de los elementos conceptuales necesarios para dar cuenta, en general, de ese *proceso* de enajenación, cesión o transferencia de la función de sujeto y, en particular, de esa forma religiosa que él puede adoptar. En efecto, en una concepción como la de Feuerbach —para la cual el "mundo mundano" es el medio de la realización, autoafirmación u objetivación de la "esencia humana", y ésta es un conjunto unitario y fijo de necesidades, potencialidades o ánimos común a todos los individuos de la especie o "género" humano— el origen de ese "mundo enajenado" que "se desprende" del mundo real queda como un hecho casual o innecesario, es decir, inexplicable. Igualmente, el concepto feuerbachiano de la composición de esa "esencia humana" que exalta al "ánimo religioso" como su elemento predominante no tiene otra necesidad teórica que la de ser la descripción fáctica o casual del tipo de individuos humanos (el "individuo abstracto" de la religiosidad moderna) que es observable en una sociedad peculiar, la sociedad que transita de la forma feudal a la forma burguesa.

Para concebir a la enajenación como determinación de la situación revolucionaria, indica este grupo de las *Tesis*, se requiere una problematización que en lugar de "diluir" el "mundo enajenado" en su "base mundana" muestre la *necesidad* de que el primero "se desprenda" de ésta y cumpla con respecto a ella una función determinante. Una problematización que únicamente puede darse a partir de la estructura del discurso dialéctico-materialista por cuanto sólo ella permite concebir a esa "base mundana" no como una sustancia ya constituida y permanente, sino como el proceso en que se constituye la totalidad de un sujeto social y un objeto práctico, y en el que, por tanto, esas "autocontradicciones", "duplicaciones" o "enaje-

naciones" y "revolucionamientos" se producen como momentos necesarios.

Esta indicación queda precisada (en la Tesis VI) cuando Marx enfrenta a la definición que da Feuerbach del sujeto de la enajenación de la "esencia humana" la suya propia: la "esencia humana real", anota, "es el conjunto de las relaciones sociales".[6] Son éstas, entonces, las que en el fenómeno de enajenación neutralizan su contradicción con las necesidades del proceso práctico, instituyéndose en un mundo autónomo que actúa determinantemente sobre él, y las que, al obstaculizar así su desarrollo, lo conducen a una situación revolucionaria.

Precisada en estos términos, la indicación del grupo B de las *Tesis* es al mismo tiempo una delimitación del campo problemático específico donde el carácter *dialéctico-materialista* del discurso comunista se realiza concretamente: el campo problemático de la historia de las "formas determinadas de sociedad". La posibilidad histórica real del materialismo dialéctico está en el trabajo teórico del *materialismo histórico.*

LAS TESIS DEL GRUPO C

En este grupo hemos reunido, en primer lugar y de manera central, a la Tesis X y, en segundo lugar y en papel complementario, a la Tesis IX y la parte final de la Tesis I. Transcribimos:

[6] No nos parecen convincentes las razones aducidas por A. Schaff ("Au sujet de la traduction des Thèses de Marx sur Feuerbach", en *L'homme et la société*, núm. 22, pp. 30-31) para traducir "*das menschliche Wesen*", al comienzo de la Tesis VI, por "*un être humain*". El injustificado cambio de la determinación del artículo exagera la "terrenalización" del concepto de "esencia" —en el paso de "la Esencia [metafísica, intemporal] del Hombre" a "la esencia [histórica] humana"— al identificarlo con "estructura singular de la persona" y no, como sería lo indicado por el contexto, con "estructura general del sujeto histórico".

La Tesis x:

La posición [*Standpunkt*] del viejo materialismo es la sociedad civil [o burguesa] [*die bürgerliche Gesellschaft*]; la posición del nuevo es la sociedad humana o la humanidad social.

La Tesis IX:

Lo máximo a lo que llega el materialismo de la intuición sensible [*der anschauende Materialismus*], es decir, el materialismo que no concibe [*begreift*] a la materialidad [*Sinnlichkeit*] como actividad práctica, es a la observación [*Anschauung*] de los individuos singulares y de la sociedad civil [*der bürgerlichen Gesellschaft*].

La parte final de la Tesis I:

De ahí [—de la insuficiencia de su materialismo—] que [Feuerbach], en *La esencia del cristianismo*, sólo considere al comportamiento teórico como el auténticamente humano mientras la praxis sólo es captada y fijada en su forma suciamente judía de manifestación [*in ihrer schmutzig jüdischen Erscheinungsform*]. De ahí que no comprende [*begreift*] la significación [*Bedeutung*] de la actividad "revolucionaria", "crítico-práctica".

El tema predominante que unifica a estos pasajes del texto de las *Tesis* no es ya una derivación inmediata del primero y principal, elaborado en el grupo A; resulta más bien de la realización o el ejercicio efectivo del discurso dialéctico-materialista, como teoría histórico-materialista, en el tratamiento de una cuestión particular de importancia excepcional: la cuestión de la actualidad o de la necesidad histórico-social *de su propia existencia*. ¿Cuál es y en qué circunstancias históricas se configura como determinante la problematicidad peculiar cuyo tratamiento exige la acción de un discurso teórico

de carácter dialéctico-materialista? Ésta es la doble pregunta central que creemos reconocer como motivo de las anotaciones reunidas en este grupo c.

El procedimiento que lleva a su respuesta —es decir, tanto a la identificación de tal problematicidad como a su ubicación histórica— consiste, también en este caso, en una contraposición crítica de la fuente de determinación que da origen al discurso materialista-dialéctico con aquella de la que proviene el discurso materialista tradicional. A su vez, esta fuente de determinación es considerada, en ambos casos, tanto en su sentido sincrónico —esto es, como nivel de la problematicidad social— como en su sentido diacrónico —esto es, como proyecto histórico efectivo.

La identificación de la fuente social de determinación del materialismo dialéctico se realiza mediante la siguiente contraposición: mientras el discurso materialista tradicional trabaja sobre la base de la problematicidad que se constituye en el nivel propiamente "civil" del comportamiento social, el discurso dialéctico-materialista trabaja sobre la base de la problematicidad que se constituye en el nivel propiamente "humano" del comportamiento social (o en el nivel propiamente "social" del comportamiento humano).

El nivel "civil" de la socialidad es, de acuerdo a la tradición hegeliana de su definición,[7] aquel nivel del comportamiento y de la estructura social compuesto por el conjunto de las relaciones que mantienen entre sí los hombres en calidad de personas libres o aisladas, propietarias privadas de

[7] "B. *Sociedad civil*, unión de los miembros como *individuos independientes* en una *universalidad* que es por ello *formal*, en virtud de sus *necesidades* y gracias a la *carta jurídica* como medio para la seguridad de las personas y de la propiedad y a través de un *orden exterior*, para sus intereses particulares y comunes." (Hegel, "Grundlinien der Philosophie des Rechts", *Werke,* t. VII, § 157, p. 306, Suhrkamp, Fráncfort / Main, 1970. *Cfr.* allí mismo, § 182 - § 188, pp. 339-346)..

mercancías, es decir, en calidad de agentes del proceso de intercambio de mercancías o de distribución de la riqueza abstracta. Por el contrario, el nivel propiamente "humano" de la socialidad es, de acuerdo al contexto de la obra de Marx en estos años,[8] aquel nivel básico del comportamiento y la estructura sociales compuesto por el conjunto de las relaciones que mantienen entre sí los hombres en tanto que agentes de la producción de la riqueza social cualitativa, es decir, en tanto que elementos singularmente diferenciados dentro del sujeto colectivo o comunitario de la praxis o actividad práctica fundamental.

Pero esta identificación del nivel de la socialidad cuya problematicidad requiere o exige una elaboración dialéctico-materialista no es suficiente para indicar la *necesidad real* del discurso teórico dialéctico-materialista. Para serlo debe avanzar hasta volverse un reconocimiento de la oportuni-

[8] "La creación práctica de un *mundo objetivo*, la *elaboración* de la naturaleza no orgánica es la efectuación del hombre como un ser genérico consciente, es decir, como un ser que se comporta en referencia al género como a su propia esencia o que se comporta como un ser genérico. [...] .

"Precisamente en la elaboración del mundo objetivo el hombre se efectúa realmente como *ser genérico*. Esta producción es su vida social en el trabajo. A través de ella aparece la naturaleza como *su* obra y su realidad." (Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*, MEGA, Berlín, 1932, I, 3, pp. 88-89).

"La producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo como de la ajena en la procreación, se manifiesta inmediatamente como una doble relación —de una parte, como una relación natural, y, de otra, como una relación social— [...].

"Esta concepción de la historia [la del nuevo materialismo] se basa, pues, en la comprensión del proceso real de producción, partiendo para ello de la producción material de la vida inmediata, y en la concepción de la forma de convivencia correspondiente a este modo de producción y engendrada por él, es decir, de la sociedad civil en sus diferentes fases, como el terreno de toda la historia." (Marx, *La ideología alemana*, MEGA, Berlín, 1932, I, 5, pp. 19 y 27. *Cf. Neuveröffentlichung des Kapitels I*, en *Deutsche Zeitschrift fur Philosophie*, núm. 10, Berlín, 1966, pp. 1212 y 1221).

dad, adecuación o actualidad histórica de ese requerimiento o exigencia. Por ello, las Tesis del grupo C consideran a la fuente de determinación de la necesidad de los dos "materialismos" también en su sentido diacrónico: son dos movimientos o proyectos históricos reales *representativos* de esos dos niveles o modos diferentes de la socialidad los que constituyen verdaderamente a los dos tipos de problematicidad abordados, respectivamente, por el "viejo" discurso materialista y por el "nuevo".

La problemática del materialismo empirista o tradicional se levanta en realidad a partir de un movimiento histórico: del movimiento histórico "burgués" (*bürgerlich*), que tiende a afirmar y ratificar, a reproducir y perpetuar el nivel civil (*bürgerlich*) del comportamiento social en su función de nivel predominante o principal de toda la estructura social.[9] Por el contrario, la problemática propia del materialismo dialéctico se constituye a partir del movimiento histórico tendiente a la instauración del nivel práctico-comunitario del comportamiento social como nivel predominante o estructurante de la socialidad *en su conjunto*; se constituye, por lo tanto, a partir de un movimiento histórico tendencialmente comunista, radicalmente revolucionario con relación a la organización vigente de la sociedad en términos burgueses.

Podemos decir, en resumen, que en el grupo C de las *Tesis*, el discurso teórico materialista dialéctico es presentado como un discurso que tiene una necesidad histórica en la medida en que es discurso teórico comunista: un discurso teórico que

[9] Los dos usos —estructural e histórico— del término "*bürgerliche Gesellschaft*": "sociedad civil", "sociedad burguesa", son distinguidos con claridad por Marx en *La ideología alemana*, pp. 25-26: "La sociedad civil abarca todo el intercambio material de los individuos en una fase determinada de desarrollo de las fuerzas productivas." "La sociedad civil en cuanto tal sólo se desarrolla con la burguesía." *Cf.* también el apéndice de la carta de Engels a Marx del 23 de septiembre de 1852, en MEW, t. 28, p. 139.

elabora una problemática nueva —la problemática del proceso histórico de la praxis social—, abierta para él por el movimiento histórico de la revolución comunista.

Complementarias del tratamiento directo dado al tema de este grupo C por la Tesis X son las observaciones, anotadas en la Tesis IX y en la parte final de la Tesis I, sobre el intento hecho por Feuerbach de aprehender teóricamente la actividad social.

Dentro de la problemática de un materialismo como el de Feuerbach —materialismo empirista, que gira en torno al comportamiento social "civil" o "burgués"—, todo intento por concebir conceptualmente la praxis o la actividad cualitativamente productiva tiende necesariamente a reducir esta actividad fundamental al modelo de la actividad propia de los burgueses, de los individuos civiles aislados e interconectados sólo por el movimiento del dinero, al modelo de la actividad "suciamente judía".[10]

Por ello, cuando Feuerbach impugna el orden social imperante tiene obligadamente que desconocer la posibilidad de la actividad como actividad revolucionaria, como actividad materialmente o "prácticamente crítica". Tiende, más bien, con igual necesidad, a exaltar la actividad teórica como la única que escapa a la sordidez burguesa que él quisiera combatir. Tiende a ver la transformación del mundo burgués más como un proceso pedagógico que como un proceso revolucionario.

[10] Sobra decir que por actividad "suciamente judía" Marx no entiende la actividad propia de una comunidad religiosa o de un grupo étnico determinado, sino la actividad propia de aquella función tesaurisadora o acumuladora de capital-dinero que las sociedades europeas adjudicaron a determinados miembros de la comunidad judía durante la época mercantilista de la acumulación originaria del capital. (*Cf.* Marx, "La cuestión judía", MEGA, Fráncfort Main, 1927, pp. 605-606).

LAS TESIS DEL GRUPO D

La Tesis III:

La doctrina materialista acerca de la transformación de las circunstancias [*Umstände*] y de la educación olvida que las circunstancias deben ser transformadas por los hombres y que el propio educador debe ser educado. Tiene por tanto que dividir [*sondieren*] a la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de ella [*über ihr erhaben ist*].

La coincidencia [*Zusammenfallen*] del cambio de las circunstancias y de la actividad humana o [la] autotransformación sólo puede ser captada y comprendida racionalmente [*gefaszt und rationell verstanden werden*] como praxis *revolucionaria*.

La Tesis XI:

Los filósofos sólo han *interpretado* [*interpretiert*] el mundo de distintas maneras; de lo que se trata es de *transformarlo*.

El tema predominante en estas dos Tesis[11] resulta de una exploración más detenida del tema tratado en el grupo B. La determinación de la problemática específica que concretiza al discurso dialéctico materialista como teoría histórico-materialista —la problemática de *la historia* de las "formas de sociedad" en que tiene lugar el proceso práctico— circunscribe necesariamente al concepto de "transformación" social, de modificación histórica del sujeto práctico,

[11] En el examen de las *Tesis* de este grupo hemos tenido en cuenta sobre todo el estudio que de ellas hace Adolfo Sánchez Vázquez en las pp. 130-135 de su libro *Filosofía de la praxis*, Grijalbo, México, 1967. En la edición de Siglo XXI, México, 2003, pp. 167-181.

en calidad de concepto clave dentro de esa problemática. Y las *Tesis* del grupo D insisten precisamente en él; parecen responder a esta pregunta: ¿cuál debe ser el concepto propiamente dialéctico e histórico-materialista de "transformación social"?[12]

El concepto materialista humanista de transformación social se construye dentro de una problemática —derivada de la experiencia básica de la relación sujeto-objeto como una relación innecesaria o de exterioridad— que parte de la aprehensión teórica de la vida social como un proceso de adecuación o de conflicto entre dos entidades heterogéneas, preexistentes a su enfrentamiento: el "hombre" y las "circunstancias" (materiales o económico-políticas y espirituales o cultural-educativas). Sometido a este dualismo, el núcleo de la teoría social del materialismo tradicional oscila entre dos explicaciones antinómicas, ambas unilaterales e insuficientes —la una fatalista, la otra voluntarista— de la relación de determinación entre el sujeto social y el medio social: o bien define al sujeto social como resultado del medio (material y espiritual), y entonces "olvida" la actividad humana (olvida que las circunstancias son transformables por él); o bien define al medio social como pura construcción o creación (material y espiritual) del sujeto, y entonces "olvida" la vigencia autónoma de las instituciones (olvida que las circunstancias "educan" al hombre). Para este núcleo teórico del materialismo social tradicional pensar la unidad de ambas determinaciones es tarea imposible.

De ahí que cuando la concepción materialista humanista —a diferencia de la concepción materialista mecanicista— de la transformación social intenta salvar eclécticamente este di-

[12] En las versiones anteriores aparece a continuación el siguiente párrafo: "Una vez más, será la crítica que de este concepto da el materialismo empirista, en este caso humanista, la que abra el espacio para su formulación en términos dialéctico-materialistas."

lema adoptando la posición voluntarista pero sin rechazar la fatalista lo único que hace es compendiar sus dos deficiencias. La transformación social aparece entonces como la actividad ejercida por un sector del sujeto social por una élite reformadora y educadora —para la cual el mundo institucional sería materia dúctil, absolutamente determinable, mero resultado o creación— sobre el resto del sujeto social —para el cual el mundo institucional será imposición férrea, absolutamente determinante.

Una verdadera superación del dilema inherente a la problematización materialista tradicional de la vida social sólo puede darse dentro de una problemática estructurada en torno a una aprehensión (dialéctica) de la realidad social como proceso totalizador, constitutivo por igual del sujeto y del objeto sociales, de los agentes y de las instituciones sociales: en una problematización que reconozca una relación necesaria o de interioridad entre ellos. Esta problematización, como hemos visto, es precisamente la que lleva a cabo el discurso teórico histórico-materialista.

Cuando el materialismo histórico desarrolla su concepto de transformación social no está obligado a elegir ni entre fatalismo y voluntarismo ni entre humanismo elitista y mecanicismo espontaneísta; rebasa el planteamiento teórico que desemboca en estas encrucijadas y parte de la aprehensión básica del proceso histórico como proceso de "autotransformación" de la sociedad, de interpenetración de la dinámica "objetiva" o de las instituciones sociales, por un lado, y la dinámica "subjetiva" o de los agentes sociales, por otro. En su concepto, la transformación social decisiva es el momento del proceso o la praxis social en que sus dos dinámicas interrelacionadas (el "cambio de las circunstancias" y la "actividad humana") "coinciden" en el plano de lo concreto: es un proceso revolucionario o una "*praxis revolucionaria*".

Esta definición permite precisar el corolario que destacábamos en el grupo A de las *Tesis*, sobre la actividad teórica como elemento constitutivo del proceso práctico. El pasaje final del texto, la Tesis XI, aporta esta precisión.[13]

Si es la praxis social la que funda la relación semiótica básica y la que entrega así a la actividad teórica el campo y el material significativos sobre los cuales ésta realiza su labor específicamente conceptual, y si la praxis social es un proceso histórico que decide sus configuraciones concretas —y por tanto las estructuraciones efectivas del campo semiótico— en los movimientos revolucionarios o de transformación social, resulta necesario concluir que también las posibilidades concretas que tiene la actividad teórica de alcanzar la "verdad", la calidad propia de su producción, dependen esencialmente de esas "transformaciones del mundo". La "verdad" de la producción teórica sólo puede consistir en su "poder" revolucionario específico, es decir, en la realización concreta, en su plano

[13] En "Apuntes para un comentario de las 'Tesis sobre Feuerbach'", de 1974, los siguientes dos párrafos finales son como sigue:

"Si es la praxis social la que funda la relación semiótica básica y la que entrega así a la actividad teórica el campo y el material significativos sobre los cuales ésta realiza su labor específicamente conceptual, y si la praxis social es un proceso histórico que decide sus configuraciones concretas —y por tanto las estructuraciones efectivas del campo semiótico— en los movimientos revolucionarios o de transformación social, resulta necesario concluir que también las posibilidades concretas de la actividad teórica de alcanzar la "verdad", la calidad propia de su producción, dependen esencialmente de esos fenómenos revolucionarios. La 'verdad' de la teoría, la calidad que ella persigue en su producción, sólo puede consistir en su 'poder', en la fuerza de su contribución específica y la realización concreta de esas 'transformaciones del mundo'.

"De lo que se trata para la teoría, si pretende ser verdadera, es de ser revolucionaria: de intervenir, en su nivel conceptual, en la reestructuración del campo semiótico necesaria para el cumplimiento cabal de la empresa revolucionaria. De no hacerlo así, la teoría carece de verdad, no tiene 'poder' para acceder a lo real que está en proceso; su producción es redundante, compone y descompone mensajes previsibles dentro de una problemática ya solidificada y sin vida; el mundo se vuelve un panorama cifrado en el pasado, objeto de hermenéuticas e 'interpretaciones'."

conceptual, de esa reestructuración o transformación radical del campo semiótico que es esbozada por el proceso revolucionario y que debe desarrollarse como componente esencial del mismo. Al asumir y efectuar la necesidad de revolución inscrita espontáneamente en el campo de trabajo teórico, la actividad teórica deviene, al mismo tiempo que revolucionaria (dotada de "poder"), "verdadera": supera las limitaciones ideológicas en lugar de someterse a ellas.

Así, de lo que se trata para la teoría, si pretende ser "verdadera", es de ser revolucionaria: de intervenir en el sentido del proceso que decide las posibilidades de su trabajo específico. No hacerlo sería comportarse como "los filósofos": los que ratifican con su actividad una problemática que invierte este orden real de determinación y parten, por tanto, de la presuposición de que la configuración histórica del sistema semiótico en la que teorizan o bien es inmutable o bien se transforma en virtud de una dinámica autosuficiente del propio sistema. Sería, en consecuencia, operar repetitivamente pero bajo la ilusión de una creatividad teórica independiente: pretender que se es el origen de un nuevo saber al tiempo que lo único que se hace en realidad es componer mensajes redundantes dentro de un campo discursivo solidificado y pasivamente enigmático, superado ya por el proceso histórico práctico. Sería, en fin, enfrentarse al mundo ofreciéndole productos teóricos pretendidamente nuevos, que deberían iluminarlo y guiarlo, y no entregarle más que imágenes remozadas de lo que él fue en el pasado: hermenéuticas, "interpretaciones" de lo que él ya no es.

SOBRE EL MATERIALISMO (MODELO PARA ARMAR)

EL GRUPO A

La atención más evidente del pasaje inicial de las *Tesis* —que concentra en sí la función argumental de premisa— está dirigida hacia las virtudes y los defectos del "materialismo tradicional" (*bisherig*) y el "idealismo". Esta atención —que de por sí no parece distinguirse de una curiosidad filosófica puramente profesional— aclara su sentido cuando la leemos en relación con la última frase de la misma Tesis I en la que Marx afirma que lo que propiamente requiere ser comprendido es "la significación de la actividad revolucionaria"; si interesa un juicio sobre el "materialismo tradicional" y el "idealismo", es justamente en la medida en que son los dos modos básicos en que se suele de hecho satisfacer ese requerimiento.

Las aporías en que iban a encerrarse las elaboraciones doctrinales socialistas de los años 1840 cuando intentaban definir un objeto del tipo "actividad revolucionaria, crítico-práctica" demostraban, según Marx, la imposibilidad de que el discurso teórico revolucionario alcanzara autosuficiencia, coherencia y efectividad bajo la sujeción ideológica a la estructura moderna-capitalista del discurso dominante —constituida en torno a la antinomia "materialismo tradicional" / "idealismo"— y a su dinámica autorreproductiva. La necesidad de pensar el proceso revolucionario resultaba ser, simultáneamente, necesidad de revolucionar el proceso mismo de pensar.

Al referirse al "materialismo tradicional" y al "idealismo", lo que entra en la mira crítica de Marx no es el contenido de los filosofemas definitorios de dos doctrinas presentes en el

panorama de la historia del pensamiento; no se trata, para él, de elegir entre dos posiciones u opiniones filosóficas ni de sintetizarlas o superarlas en otra concepción del mundo. Marx *se* refiere a uno y otro como definiciones (*Bestimmungen*) del ámbito (*Bereich*) de la aprehensión cognoscitiva, del campo de posibilidades del comportamiento teórico en el que un objeto *puede ser captado* (*gefaszt*) o no. Su crítica apunta no tanto hacia el saber producido explícitamente en el discurso científico filosófico moderno, sino más bien hacia el horizonte epistémico implícito o supuesto como condición de ese discurso; más precisamente, hacia las dos configuraciones específicas, contrapuestas pero complementarias, que adquiere su estructura. "Materialismo tradicional" e "idealismo" dan su nombre a estas dos configuraciones epistémicas modernas porque, según Marx, el núcleo de su constitución parece estar en la elección ontológica más elemental y más radical que ellas contienen: la definición de lo que es el objeto I (*Gegenstand*) como "realidad, materialidad" del objeto II (*Objekt*). Lo más simple y fundamental, lo determinante "en" el ámbito de una teoría es la manera en que allí se da forma a la experiencia irreductible de la presencia de sentido en lo real o de la existencia de lo real como dotado de sentido, o, lo que es lo mismo, la manera en que allí se da forma, en general, a la propia capacidad de aseverar algo, de producir significaciones lingüísticas.

El pasaje inicial de las *Tesis* esboza un juicio crítico sobre las virtudes y los defectos (*Vorzuege und Nachteile*) de las dos versiones en conflicto en las que se configura el horizonte epistémico de la época moderna o burguesa: mientras la configuración materialista-empirista ("materialismo tradicional") del discurso teórico moderno se basa en una problematización insuficiente o superficial de la objetividad del objeto (*des Objektes als Gegenstand*), la modalidad idealista-racionalista ("idealismo") se comporta, en cambio, de manera

inconsecuente con el principio de problematización adecuada del que ella parte en su "captación" teórica de la objetividad (*Gegenstaendlichkeit*).

El "materialismo tradicional" se levanta a partir de una noción básica del objeto I (*Gegenstand*) en la que éste queda reducido o asimilado a la constitución propia del objeto II (*Objekt*) en la intuición o contemplación, es decir, a la constitución de un hecho que se impone, en plena exterioridad, como pura presencia casual, carente de necesidad, a un sujeto preexistente que simplemente lo constata. La objetividad (*Gegenstaendlichkeit*) es concebida aquí como una substancia inherente al *Objekt* con independencia respecto de cualquier tipo de relación sujeto/objeto. Se diría que la presencia de sentido en lo real es presupuesta como un estado expresivo espontáneo o inerte de las cosas, previo a toda actividad de comunicación y significación.

La crítica de Marx a este materialismo consiste en afirmar su ingenuidad o falta de radicalidad teórica. No llega a plantearse el problema de la objetividad (*Gegenstaendlichkeit*) del objeto II (*Objekt*); supone para ella un fundamento que sólo puede ser metafísico.

Para Marx, la objetividad debe ser captada sobre la base de la relación en que se encuentra con la actividad de un sujeto: "subjetivamente". Y el sujeto no puede ser otro que la "praxis", la "actividad humana material (*sinnlich*)". El entendimiento (*Verstand*) y el objeto II (*Objekt*) no serían así otra cosa que la modalidad epistémica de la relación fundante entre la praxis y su objeto I (*Gegenstand*).

En la metafísica objetivista de este materialismo Marx —que se considera su continuador revolucionario— reconoce la exageración de un momento teórico que el discurso comunista debe rescatar: la insistencia en el carácter irreductible de la objetividad (*Gegenstaendlichkeit*) del objeto II (*Objekt*) a la actividad del entendimiento (*Verstand*).

Por su parte, el idealismo moderno implica una problematización de la objetividad que sí alcanza a concebirla "subjetivamente" a partir de un proceso fundante en el que un *en-sí* simple e indiferenciado se convierte en una totalidad compleja y diferenciada de sujeto y objeto, de conciencia y sentido. Pero es precisamente esta problematización adecuada de la objetividad la que, según Marx, se encuentra en el "idealismo" de manera deformada y mistificada: empobrecida en su sentido radical. El "idealismo" descuida y deja de lado la función constitutora que tiene la relación sujeto/objeto con respecto a cada uno de sus dos términos: erige al primero de ellos, al sujeto, en calidad de origen y fundamento de la misma. Inconsecuente con el planteamiento crítico del problema de la objetividad, lo resuelve de manera tal, que el proceso de constitución aparece como un acto unilateral en el cual el sujeto "pone" o al menos construye al objeto.

El pasaje inicial de las *Tesis* califica de "abstracta" —que deja de lado el todo y sólo considera la parte— a esta manera en que el discurso teórico-idealista-racionalista "desarrolla el aspecto activo" o "subjetivo" de la objetividad. Y explica: lo es porque la experiencia teórica que posibilita ese desarrollo es también "abstracta", es decir, "ignora la actividad real", tiene lugar en un solo nivel de la praxis social, el de la actividad espiritual o teórico-especulativa, donde la razón o la fantasía parecen expresarse soberanamente en un medio pasivo a su entera disposición.

La posibilidad de un discurso teórico capaz de tematizar asuntos como la "actividad revolucionaria" implica, por lo tanto, para Marx, la superación —ella misma revolucionaria— del dilema epistemológico moderno que, por un lado, conduce al materialismo hacia la metafísica y, por el otro, lleva a la dialéctica hacia el idealismo. En efecto, el discurso teórico del comunismo debe, en primer lugar, vencer la insuficiencia de la problematización materialista-empirista de la objetividad

mediante la adopción del carácter "subjetivo" o *dialéctico* —de acuerdo con una terminología más adecuada del propio Marx— de la problematización idealista-racionalista: debe sustentarse en una noción de la objetividad como proceso fundante de toda relación sujeto-objeto y por tanto de toda presencia de sentido en lo real. Debe, en segundo lugar, recobrar y "poner de pie" la radicalidad de esa problematización dialéctica —mistificada en su desarrollo "idealista"—, planteándola como una problematización dialéctico-materialista o, mejor, *dialéctico-práctica:* debe sustentarse en la identificación de ese proceso fundante como un proceso de "metabolismo" material-práctico en el que se constituyen a un tiempo el hombre y la naturaleza.

Cabe indicar que, si bien la filosofía de Feuerbach es la causa precipitante de la redacción de las *Tesis,* su función en ellas se reduce a la de ser el ejemplo de un intento bien intencionado pero fallido de trazar los lineamientos fundamentales de una teoría de la emancipación humana: cuando quiere ser materialista, descuida el "aspecto activo" de la objetividad ("la materialidad como actividad"), no llega a ser "subjetivo", dialéctico; cuando quiere tener en cuenta ese "aspecto activo" ("la propia actividad humana"), deja de ser materialista.

El Grupo A incluye, a manera de corolario, una precisión acerca de la relación teoría/praxis: el campo en el que tiene lugar la actividad teórica y el material que ella introduce en la dimensión específica de su trabajo deben ser concebidos como su *condición,* y no como su producto o resultado. La praxis social es ella, por sí misma, proceso de constitución de sentido en lo real: las significaciones que se componen en su nivel fundamental delimitan y estructuran el campo de posibilidades de la producción de significaciones específicamente teóricas. Por ello, la "verdad" del discurso teórico —y también su "falsedad", su evasión al "misticismo"— sólo puede ser explicada si se concibe a ese discurso como momento componen-

te del proceso histórico-práctico en su totalidad, y no como acto independiente de figuración adecuada o inadecuada, de representación "realista" o "irrealista" de una cosa. Lo que constituye la "verdad" del discurso teórico es su capacidad de compenetrarse con ese proceso: de elaborar conceptualmente las significaciones que se generan en él y que, una vez trabajadas, deben revertirse sobre él como aportes a su autotransformación. En otras palabras, su "verdad" reside en su *"poder"*: en su participación específica y efectiva en la realización de la tendencia fundamental —que por definición es afirmadora de la vida— del proceso histórico-práctico.

El Grupo b

A partir del carácter "subjetivo", "práctico" o "dialéctico" del materialismo que corresponde al discurso comunista, las *Tesis* aquí incluidas derivan una delimitación general del campo problemático específico que le está marcado por su concreción histórica. Si lo real, concebido como la praxis en proceso, se encuentra en una configuración histórica que lo determina esencialmente como el acontecer de una transformación fundamental de la socialidad humana, resulta necesario que su crisis o su problematicidad se concentren precisamente en la dimensión político-social de su existencia. Por esta razón, el discurso dialéctico-materialista debe constituirse concretamente en torno a la problemática de la historia de las formas o modos sociopolíticos dentro de los cuales tiene lugar el proceso de vida del ser humano; debe configurarse como *materialismo histórico,* como teoría materialista y dialéctica de la sociedad y de su historia.

Esta delimitación del contenido problemático general del discurso teórico comunista se alcanza mediante una crítica del concepto con el que el discurso materialista de Feuerbach

intenta pensar las condiciones revolucionarias de su tiempo: el concepto de "autoenajenación religiosa de la esencia humana"'. Se indica primero la insuficiencia de la aproximación (*Ansatz*) feuerbachiana para aprehender teóricamente el *lugar* (el nivel de la "esencia humana") en que se da esa situación revolucionaria o de "enajenación" y se pasa en seguida a la postulación de lo que debe ser la aproximación histórico-materialista.

¿Cómo explicar el fenómeno de "la duplicación del mundo en uno religioso y otro mundano" y la sujeción de éste bajo el primero? Feuerbach lo intenta en términos materialistas mediante la reducción de la vigencia de la entidad divina a una modalidad *enajenada* de la propia existencia profana, mediante la "disolución del mundo religioso en su base mundana". Para él, la enajenación religiosa consiste en la cesión (*Entaeusserung*) o transferencia que la "base mundana" o mundo del sujeto, de la "esencia humana", hace de la función "subjetiva", activa o determinante, que le pertenece esencialmente, al "mundo religioso", mundo creado o mundo-objeto. Pero su intento es insuficiente, según Marx, pues no permite comprender la razón de ese fenómeno de enajenación.

Para concebir a la enajenación como determinante de la situación revolucionaria moderna, este grupo de *Tesis* propone una problematización que, en lugar de "diluir" el "mundo enajenado" en su "base mundana", muestre la *necesidad* de que el primero "se desprenda" de ésta y cumpla con respecto a ella una función determinante; una problematización que permita aproximarse teóricamente a esa "base mundana", no como a una esencia ya constituida y permanente, sino como a un proceso de constitución en el que esas "autocontradicciones", "duplicaciones" o "enajenaciones" tienen lugar como momentos del mismo. Para mostrar la viabilidad de su propuesta, Marx enfrenta a la definición que da Feuerbach del sujeto de la enajenación, de la "esencia humana", la suya propia: la "esencia humana real", anota, "es el conjunto de las relaciones socia-

les". Son éstas, entonces, las que, en el fenómeno de la enajenación, neutralizan la contradicción en que se encuentran con las necesidades del proceso práctico y se instituyen en un mundo autónomo que actúa determinantemente sobre él; son ellas las que, al obstaculizar así su avance, lo conducen a una situación revolucionaria.

La crítica a Feuerbach ratifica así a Marx en su idea de que el carácter dialéctico-materialista del discurso comunista sólo puede realizarse concretamente en el tratamiento de las "formas determinadas de sociedad": la posibilidad histórica real de un materialismo dialéctico está en el trabajo teórico del materialismo histórico.

El Grupo C

¿En qué consiste la necesidad social y cuál es la actualidad histórica del discurso teórico comunista como discurso materialista dialéctico? El primer paso del materialismo histórico es, en estas *Tesis*, su autocuestionamiento.

La identificación de la fuente social de determinación del materialismo dialéctico se cumple mediante la siguiente contraposición: mientras el discurso materialista tradicional trabaja sobre la problematicidad que resulta en el nivel propiamente "civil" del comportamiento social, el discurso materialista dialéctico trabaja sobre la que se genera en el nivel propiamente "humano" del comportamiento social (o en el nivel propiamente "social" del comportamiento humano).

El nivel "civil" de la socialidad es, de acuerdo con la estirpe hegeliana de su definición, aquel nivel del comportamiento y de la estructura sociales compuesto por el conjunto de las relaciones que mantienen entre sí los hombres en calidad de personas libres o independientes, es decir, en calidad de propietarios privados o agentes del proceso de intercambio de mercancías,

de distribución de la riqueza abstracta. Por el contrario, el nivel propiamente "humano" de la socialidad es, de acuerdo con el pensamiento de Marx en esa época (*cf.* los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844), aquel nivel básico del comportamiento y la estructura sociales compuesto por el conjunto de las relaciones de convivencia que prevalecen entre los seres humanos en tanto que individuos concretos en el trabajo y el disfrute sociales de la riqueza cualitativamente plena. La identificación de la oportunidad, adecuación o actualidad histórica del discurso comunista, materialista dialéctico, se cumple también mediante la comparación de los dos materialismos. La problemática del materialismo empirista o tradicional se sustenta sobre la realidad del proyecto y el movimiento histórico de la burguesía moderna, que tiende a afirmar y reproducir al comportamiento social del intercambio mercantil en su función actual de nivel predominante de toda la socialidad. Por el contrario, la problemática propia del materialismo dialéctico se levanta a partir del proyecto social y político tendiente a la instauración del nivel práctico-comunitario del comportamiento social como nivel estructurante de la vida social en su conjunto; a partir, por lo tanto, del movimiento histórico tendencialmente comunista, radicalmente revolucionario respecto de la organización vigente de la sociedad.

El Grupo D

Aquí el tema del Grupo C se particulariza: ¿cuál debe ser el concepto propiamente dialéctico, histórico-materialista de "transformación social"? La contraposición metódica del "nuevo materialismo" con el "viejo" sirve nuevamente para su tratamiento. Según Marx, el discurso materialista de Feuerbach, acorde con su incapacidad para captar la constitución unitaria del sujeto y el objeto, construye un concepto de transformación

social que parte de la aprehensión teórica de la vida social como un proceso de adecuación o conflicto entre dos entidades heterogéneas, preexistentes a su enfrentamiento: el "hombre" y las "circunstancias" (materiales o económico-políticas y espirituales o cultural-educativas). Sometido a este dualismo, la teoría social del materialismo tradicional oscila entre dos explicaciones antinómicas, ambas unilaterales e insuficientes —la una fatalista, la otra voluntarista— de la relación entre el sujeto social y el medio social: o bien —espontaneísta— define al sujeto social como resultado del medio (material y espiritual), y entonces "olvida" la actividad humana (olvida que las circunstancias son transformables por él); o bien —elitista— define al medio social como pura creación (material y espiritual) del sujeto, y entonces "olvida" la vigencia autónoma de las instituciones (olvida que las circunstancias "educan" al hombre).

Por el contrario, cuando el materialismo histórico construye su concepto de transformación social, no está obligado a elegir entre fatalismo y voluntarismo ni entre humanismo elitista y mecanicismo espontaneísta. El proceso histórico es, para él, un proceso de "autotransformación" de la sociedad, de interpenetración de la dinámica "objetiva" o de las instituciones sociales, por un lado, y la dinámina "subjetiva" o de los agentes sociales, por otro. En su concepto, la transformación social decisiva es el momento de la praxis social en que sus dos dinámicas interrelacionadas (el "cambio de las circunstancias" y la "actividad humana") "coinciden" en el plano de lo concreto: hacen de ella "praxis revolucionaria".

La Tesis XI ("Los filósofos sólo han *interpretado* el mundo de distintas maneras; de lo que se trata es de *transformarlo*") ahonda en el corolario del Grupo A. Si es la praxis social la que entrega a la actividad teórica el campo y el material significativos sobre los cuales ésta realiza su labor específicamente conceptual, y si la praxis social es un proceso histórico que decide

sus configuraciones concretas en los movimientos revolucionarios, resulta necesario concluir que también las posibilidades reales que tiene la actividad teórica de alcanzar la "verdad", la calidad propia de su producción, dependen esencialmente de esas "transformaciones del mundo".

Así, de lo que se trata para la teoría, si pretende ser "verdadera", es de ser revolucionaria: de comprometerse en el sentido del proceso que decide las posibilidades del trabajo que le es propio, de superar las limitaciones ideológicas en lugar de someterse a ellas. No hacerlo sería comportarse como "los filósofos": los que ratifican con su actividad una problemática que invierte este orden real de determinación y presuponen que la configuración histórica del horizonte epistémico en el que teorizan o es inmutable o es independiente. Sería enfrentarse al mundo para ofrecerle productos teóricos pretendidamente nuevos, que deberían iluminarlo y guiarlo, y no entregarle otra cosa que imágenes remozadas de lo que él fue en el pasado: hermenéuticas, "interpretaciones" de lo que él ya no es.

BIBLIOGRAFÍA[1]

Adorno, Theodor W., "Aspekte", en *Drei Studien zu Hegel*, Fráncfort/M., 1963. (Trad. esp. Th. W. Adorno, *Tres estudios sobre Hegel*, Taurus, Madrid, 1969).

Althusser, Louis, "Note du traducteur", en *Ludwig Feuerbach, Manifestes philosophiques. Textes choisis (1839-1845)*, editados y traducidos por Louis Althusser, P.U.F., París, 1960.

Ascheri, Carlo, *Feuerbach Bruch mit der Spekulation*, E.V.A., Fráncfort/M., 1969.

Axelos, Kostas, *Marx, penseur de la technique*, Minuit, París, 1961. (Trad. esp. *Marx, pensador de la técnica*, Fontanella, Barcelona, 1969).

———, "Thése sur Marx, suivis de Y a-t-il une philosophie marxiste?", en *Vers la pensée planetaire*, Minuit, París, 1964.

Bekker, Konrad, *Marx' philosophische Entwicklung*, Zurich/Nueva York, 1940.

Bloch, Ernst, *Das Prinzip Hoffnung*, capítulo 19 "Weltveraenderung", Suhrkamp, Fráncfort/M., 1959. (Trad. esp. *El principio esperanza*, Trotta, Madrid, 2006).

Boehler, Dietrich, *Metakritik der Marxschen Ideologiekritik*, Suhrkamp, Fráncfort/M., 1971. Cornu, Auguste, *Karl Marx und Friedrich Engels*, vol. 3, Berlín y Weimar, 1968. (Trad. esp. *Carlos Marx, Federico Engels*, Ciencias sociales, La Habana, 1975).

Dal Pra, Mario, *La dialéctica en Marx*, Martínez Roca, Barcelona, 1971.

Engels, Friedrich, "Ludwig Feuerbach und der Ausgang der Klassischen Deutschen Philosophie", en Marx-Engels,

[1] Se reúnen aquí las bibliografías que aparecen en "Apuntes para un comentario de las 'Tesis sobre Feuerbach'", de 1974, y en *Sobre el materialismo (modelo para armar)*, de 1990.

Werke, tomo 21, Dietz, Berlín, 1962. (Trad. esp. "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana", en Carlos Marx, Federico Engels, *Obras escogidas en tres tomos*, Progreso, Moscú, 1974, tomo III, pp. 353-395.

Fleischer, Helmut, *Marx und Engels*, I, 3o, Alber, Friburgo/Munich, 1970.

Gaos, José, "Feuerbach, Marx", en *Filosofía contemporánea*, E.B.U.C., Caracas, 1962.

García Bacca, J. David, *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*, FCE, México, 1965.

Giannotti, Jose Arthur, *Origines de la dialectique du travail*, París, 1971. (Trad. esp. *Orígenes de la dialéctica del trabajo*, Alberto Corazón, Madrid, 1973).

Goldmann, Lucien, "*L'Ideologie Allemande* et les Thèses sur Feuerbach", en *L'homme et la societé*, núm. 7, París, 1968.

Hook, Sidney, *From Hegel to Marx*, cap. 7, Arbor, Michigan, 1962.

Kaegi, Paul, *Genesis des historischen Materialismus*, Europa, Viena, 1965.

Kosik, Karel, *Die Dialektik des Konkreten*, Suhrkamp, Fráncfort/M., 1967. (Trad. esp. *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, México, 1968).

Lenin, V. I., "Materialismo y empiriocriticismo", en V. I. Lenin, *Obras completas*, tomo 14, Cartago, Buenos Aires, 1960.

———, "Philosophische Hefte", en V. I. Lenin, *Werke*, tomo 38, Dietz, Berlín, 1964. (Trad. esp. *Cuadernos filosóficos*, Ayuso, Madrid, 1974).

Löwith, Karl, *Von Hegel zu Nietzsche*, Stutgart, 1961. (Trad. esp. *De Hegel a Nietzsche: La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Sudamericana, Buenos Aires, 1974).

Marcuse, Herbert, "Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus", en *Philosophie und Revolu-*

tion, Berlín-Oeste, 1967. (Trad. esp. "Nuevas fuentes para fundamentar el materialismo histórico", en *Para una teoría crítica de la sociedad*, Tiempo Nuevo, Caracas, 1969).

———, *Vernunft und Revolution, II, I*, Luchterhand, Neuwied/Berlín, 1962. (Trad. esp. *Razón y revolución*, Alianza, Madrid, 2003).

Marcovic, Mihailo, *Dialektik der Praxis*, Fráncfort/M., 1968.

Mc Lellan, David, *Marx y los jóvenes hegelianos*, cap. 3, Martínez Roca, Barcelona, 1971.

Mondolfo, Rodolfo, "Feuerbach y Marx", en *Marx y marxismo*, FCE, México, 1960.

Naville, Pierre, *Le nouveau Léviathan, 1. De l'alienation à la jouissance*, caps. VII y VIII, Anthropos, París, 1967.

Osier, Jean-Pierre, "Presentation", en *Ludwig Feuerbach, L'essence du Christianisme*, Maspero, París, 1973.

Paci, Enzo, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, III, Milán, 1963. (Trad. esp. *Función de las ciencias y significados del hombre*, FCE, México, 1968.

Rossi, Mario, *Da Hegel a Marx: IV La concezione materialistica della storia*, Milán, 1971.

Rubel, Maximilien, *Karl Marx, essai de biographie intellectuelle*, París, 1957. (Trad. esp. *Karl Marx: Ensayo de biografía intelectual*, Paidós, Buenos Aires, 1970).

Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, México, 1967. (4a ed. Siglo XXI, México, 2003).

Sandkuehler, Hans J., *Praxis und Geschichtsbewusztsein*, Fráncfort/M., 1973.

Schaff, Adam, y Lucien Sève, "Au sujet de la traduction des Theses sur Feuerbach", en *L'homme et la societé*, núms. 19 a 24-55, París, 1970-1972.

Schmidt, Alfred, *Emanzipatorische Sinnlichkeit*, Munich, 1973. (Trad. esp. *Feuerbach o la sensualidad emancipada*, Taurus, Madrid, 1975).

Schuffenhauer, W., *Feuerbach und der keit*, Munich, 1973.

———, *Feuerbach und der junge Marx*, Berlín, 1972.
Sève, Lucien, "Réponse à Adam Schaff", en *L'homme et la societé*, núms. 20 y 24-25, París, 1971 y 1972.
———, *Marxismo y teoría de la personalidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973.

ENAJENACIÓN, MATERIALISMO Y PRAXIS[1]

INTRODUCCIÓN: POR QUÉ ES CRÍTICO EL DISCURSO DE MARX

1. Hace apenas unos años el marxismo, o mejor dicho las teorías que derivan de alguna manera del discurso que Marx elaboró en el siglo XIX, eran tratadas, como se decía de Hegel alguna vez, como perro muerto. El marxismo resultaba paradigmático de lo extemporáneo, de lo que no debía hablarse. Sin embargo, desde hace poco se comienza a percibir una preocupación —que aunque discreta y lenta es indudable— por ciertos temas y aspectos de la teorización de Marx que podría indicar que se encuentra en curso una reactualización del discurso marxista; ciertos conceptos y ciertos problemas y maneras de abordar estos problemas que son propios de este discurso comienzan nuevamente a interesar en el mundo de la alta cultura en que nos movemos.

Por otro lado, el proceso de higienización del discurso teórico para expulsar todo lo que allí pudiese haber de aspectos marxistas nunca pudo cumplirse a cabalidad. Sin duda hay marxemas de los cuales las ciencias sociales no han podido deshacerse, por más que lo han intentado.

Sin embargo, ante esta posible reactualización del marxismo habría que preguntarse qué marxismo es el que está siendo demandado o qué aspectos del marxismo parecen ser interesantes hoy. Pero es claro que no es ese marxismo para el cual no existe la profunda crisis por la que están pasando actualmente la sociedad contemporánea y el discurso teórico en su

[1] Conferencia magistral dictada el 4 de diciembre de 1995 en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en el ciclo de mesas redondas conmemorativo de los 150 años de la redacción de las "Tesis sobre Feuerbach" organizado por el Seminario de El capital.

conjunto, y por la que el marxismo pasó y sigue pasando en su problemática interna después del derrumbe del socialismo real que lo enarbolaba como teoría oficial.

Hay muchos marxistas que no percibieron la radicalidad de esa crisis y que por ende nunca dudaron de que la letra del discurso que ellos manejaban debiese ser siquiera cuestionada. Ellos de alguna manera perciben que de nuevo ha llegado su momento, que simplemente hay que desempolvarse y salir nuevamente a lucir en el terreno de las discusiones teóricas.

Creo que no es éste el marxismo que va a ser demandado en estos días y que los aspectos del discurso marxista que pueden tener interés hoy tienen que ver más bien con lo específico del discurso de Marx, es decir, con su carácter crítico. Como discurso crítico, el marxismo se afirma en tanto que estrategia discursiva en un cierto momento de transición de la época de crisis de la modernidad hacia algo diferente.

La obra principal de Marx sigue siendo *El capital. Crítica de la economía política.* Crítica quiere decir en este sentido imposibilidad de construir un discurso positivo paralelo al discurso establecido por la modernidad, imposibilidad de crear un *corpus* de saber alternativo al *corpus* de saber científico elaborado por la modernidad capitalista en lo que respecta a las ciencias sociales, a la tematización de la vida de los hombres y su historia.

Esta imposibilidad está determinada por el hecho de que el dominio en la modernidad capitalista en el terreno del discurso afecta al código mismo con el que es posible construir un discurso. La modernidad capitalista no propone un conjunto de contenidos para el discurso sino que amarra o estructura de una manera precisa las posibilidades de la reflexión discursiva en el terreno de las ciencias sociales. Desde la perspectiva de la crítica de la ideología que hace Marx, es evidente que todo intento de tematizar o problematizar, de exponer, explicar o reflexionar positivamente sobre la modernidad capitalis-

ta necesariamente deberá seguir los lineamientos fundamentados y las estructuras de ese amarre ideológico del código con el que es posible pensar y descifrar lo real.

Por ello en *El capital* se presenta la estrategia discursiva de la crítica, es decir, la estrategia de arribar a la verdad a través de la desconstrucción del discurso establecido. La crítica de la economía política no es la construcción de una ciencia económica alternativa a la establecida, sino la reconstrucción o la percepción de lo que puede ser la realidad de la economía a través de la desmistificación del discurso que la economía política hace en torno a la realidad económica moderna. En este sentido, el discurso crítico es siempre parasitario, está ahí para desconstruir el discurso positivo y no para destruirlo mediante otro discurso más poderoso. El intento de construir un discurso más poderoso, una "ciencia proletaria", de establecer al marxismo como un cuerpo de saber alternativo y mejor o superior al cuerpo del saber de la modernidad capitalista, eso es justamente lo que constituyó el famoso marxismo soviético del socialismo real.

Cuando volvemos sobre cualquier tema de la obra de Marx, es importante subrayar este aspecto relativo a la conformación difícil, el descubrimiento difícil, la invención difícil de esta estrategia discursiva que también difícilmente, de manera hasta cierto punto balbuceante, se expone en esta obra inconclusa que es *El capital*.

La actualidad de la revolución, el mito de la revolución y el concepto de revolución

Ahora bien, cuando hablamos de una obra temprana de Marx como son las "Tesis sobre Feuerbach" se nos plantea el problema, sumamente interesante, que es el de rastrear la génesis de este discurso crítico. Empero, la pregunta que acompaña a

todo el que se acerca a una obra temprana de Marx con la preocupación por el discurso de la crítica de la economía política es ésta: ¿de qué manera existió, en una primera versión, ese discurso que después se desarrolla de manera tan magistral en *El capital*?

Hay muchos teoremas que se encuentran mucho mejor desarrollados en la obra del Marx maduro si los comparamos con los esbozos balbuceantes de las primeras obras. Rastrear la génesis del curso crítico de Marx en las obras primeras conlleva una cierta fascinación en la medida en que cada nuevo momento en el perfeccionamiento de un discurso implica no sólo un aprovechamiento de aquello que existió anteriormente, en el estado de la formulación del discurso al que había llegado el autor en aquella etapa anterior, sino que el nuevo autor, que viene a suceder al anterior, también aprovecha ciertos aspectos de lo que existía ya y desecha otros.

Es un trabajo fascinante, digo, tener en cuenta esos aspectos desechados, aquello que no va a contribuir directamente en la construcción del nuevo discurso, y no sólo lo aprovechado, porque esto desechado puede tener muchos elementos, sugerencias o sesgos creativos que deben ser sacrificados en provecho del progreso de una determinada teoría pero que en sí mismos tienen una gran validez. Este es el caso de las "Tesis sobre Feuerbach".

En efecto, en este trabajo temprano de Marx vamos a encontrar esbozados rápidamente determinados aspectos que van a ser esenciales del discurso de Marx pero también ciertos momentos, cierto tono, cierta intención, un conjunto difuso de características que después ya no van a estar en la obra de Marx pero constituyen una riqueza por sí mismas.

Las "Tesis sobre Feuerbach" son, como se sabe, anotaciones muy de paso que hizo Marx en una libreta que estaba destinada a recados y anotaciones domésticas, y que tienen que ver directamente con los aspectos teóricos más centrales de una

obra que estaba preparando él junto con su amigo Engels, el famoso libro, que quedó como manuscrito para siempre, de *La ideología alemana*, es decir, su toma de distancia, su crítica respecto de sus contemporáneos con quienes habían comenzado la elaboración del discurso crítico.

En esos once pequeños textos, casi aforísticos, Marx apunta rápidamente ideas que le parece que son esenciales o centrales para desarrollarlas más tarde junto con Engels en la elaboración de aquel manuscrito.

En lo que sigue voy a abordar tres temas centrales que se presentan en estas *Tesis*, a saber: la enajenación religiosa —tratada precisamente por Feuerbach—, el materialismo y su base histórico-social y el concepto de praxis.

Pero antes de entrar en este comentario, vale la pena insistir en que estas anotaciones son hechas por un teórico joven y revolucionario. Es importante tener en cuenta este hecho puesto que no siempre estamos a la altura o en la situación o en las condiciones propias de aquél que escribió lo que estamos leyendo. Se trata de un texto que sólo puede comprenderse dentro de un momento histórico y dentro de la participación en ese momento histórico de quien las redacta. Es un joven teórico revolucionario, un hombre de teoría que sin embargo cree estar directamente conectado con un amplio movimiento histórico que lo involucra esencialmente y en el cual él de alguna manera participa, que es el movimiento revolucionario.

Estas *Tesis* sólo entregan completamente su sentido si se las tiene en cuenta dentro de este contexto revolucionario. En la atmósfera que rodea la redacción de estas *Tesis* hay lo que Lukács llamaba, 80 años después, la "actualidad de la revolución". La revolución no parece ser un tema lejano, algo que aconteció alguna vez y que tal vez nunca más vuelva a acontecer, sino que parece ser algo que está ahí en el aire, a la orden del día. Esta

es la actualidad de la revolución y dentro de ella cree encontrarse Marx cuando escribe rápidamente estas notas.

Ahora bien, este joven revolucionario que es Marx cuando escribe estas notas es un hombre de letras, un científico social revolucionario, pero que participa de una época en la que se da la conjunción —entonces sumamente prometedora— del mito de la revolución y el concepto de revolución. El joven Marx está imbuido, compenetrado del mito de la revolución, algo que es propio del espíritu de su época, sobre todo después de la Revolución francesa.

El mito de la revolución es una historia que cuenta que el ser humano es capaz de crear las formas sociales de su convivencia, que está en capacidad de fundar, y sobre todo de refundar en cualquier momento los lineamientos y las formas propias de su socialidad. La socialidad es una materia dúctil con la cual el ser humano puede trabajar, a la que puede moldear a su antojo en un momento u otro.

La Revolución francesa fue uno de estos momentos, ella fue la comprobación de que efectivamente esta capacidad humana era real. La Revolución francesa creyó efectivamente poder reconstruir todo el mundo de lo social; se inventó un nuevo calendario, nuevas fórmulas lingüísticas, una nueva arquitectura, una nueva idea del amor y de la ciudad. Todo podía ser reinventado y refundado de nuevo.

Lo propio del mito de la revolución es esta idea de que el hombre en cualquier momento está en capacidad de hacer tabla rasa de las instituciones del pasado, de borrar todo lo que quedó escrito en la tradición y comenzar desde cero a construir con sus propias manos y con su propio ingenio desde los cimientos hasta los pisos más elevados de la construcción social. Se trata de una *hybris*, una exageración, una prepotencia del hombre respecto de su propia historia, respecto de las formas de su propia tradición, de su propia socialidad.

Cuando hablamos entonces de Marx como el redactor de las "Tesis sobre Feuerbach", hablamos de un joven revolucionario que está totalmente convencido del mito de la revolución, pero al mismo tiempo hablamos de un revolucionario que maneja el terreno del discurso y que percibe no sólo este momento mesiánico y apocalíptico propio del mito de la revolución, sino también que el hecho de la revolución tiene su esencia no tanto en esta fabulosa capacidad de deshacer y rehacer el mundo, sino en que tiene ante sí la tarea de transformar radicalmente las relaciones sociales de convivencia, que no consiste en borrar el pasado o la tradición y hacer tabla rasa de las instituciones para poner algo totalmente nuevo sobre ellas, sino el hecho de que la revolución no es otra cosa que la transformación radical de la configuración existente de las relaciones sociales de convivencia.

Desde este punto de vista, la revolución no es —como lo plantea el mito de la revolución— la conquista del paraíso, la entrada definitiva en la época de la felicidad, el momento de la eliminación de las contradicciones, es decir, la reconciliación total del hombre con la naturaleza y consigo mismo; no es, pues, el acceso al paraíso, al lugar en el que ya no existe el sufrimiento ni la preocupación y donde todo es felicidad y disfrute; en el que todos hemos regresado a la condición de animales maravillosos propios del paraíso terrenal del que alguna vez fuimos expulsados, sino que la revolución es la conquista, la emancipación de la capacidad del hombre de ser feliz o infeliz, es decir, de la capacidad que lleva justamente no a la construcción de un cielo desde la tierra sino simplemente a la construcción de un mundo terrenal, que sea simple y llanamente terrenal, que no esté invadido, controlado ni administrado por entidades supraterrenales que están vigentes sobre él desde fuera.

Esta idea de que de lo que se trata es de transformar las relaciones sociales de la convivencia en el sentido de la emanci-

pación de los hombres es el sentido del concepto de revolución, que es diferente, como podemos ver, del sentido del mito de la revolución. Sin embargo, desde estas "Tesis sobre Feuerbach", ambos van a estar conectados íntimamente no sólo en el discurso de Marx sino en el de muchos de sus seguidores hasta nuestros días. Y es fascinante observar de qué manera están trabajándose mutuamente en estas "Tesis sobre Feuerbach" estos dos aspectos, ese mito de la revolución y este concepto de revolución.

Comentario a las "Tesis sobre Feuerbach"

La enajenación religiosa

Leamos las Tesis VI, VII y IV:

La Tesis VI sobre Feuerbach dice lo siguiente:[2]

> Feuerbach disuelve la esencia religiosa en la esencia *humana,* pero la esencia humana no es un *abstractum* inherente al individuo singular. En su realidad, es el conjunto de las relaciones sociales.
>
> Feuerbach, que no entra en la crítica de esta esencia real está obligado, por tanto: 1) a hacer abstracción del acontecer histórico y a fijar como independiente el ánimo *religioso* y a presuponer un individuo humano abstracto.
>
> Por lo tanto, 2) a considerar que la esencia sólo puede ser captadas como "género", como universalidad interior, inexpresiva, que conecta *naturalmente* a los muchos individuos.

[2] En su exposición el autor introduce ligeras variantes respecto de su propia traducción del texto de las *Tesis* que se conservan en la presente edición. (*Cf.* el texto completo al final del presente volumen).

En la Tesis VII continúa:

> Feuerbach no ve, por tanto, que el propio "ánimo religioso" es un producto social, y que el individuo abstracto que él analiza pertenece a una forma determinada de sociedad.

Y en la Tesis IV, dice Marx:

> Feuerbach parte del *factum* de la autoenajenación religiosa, de la duplicación del mundo en uno religioso y otro mundano. Su trabajo consiste en disolver el mundo religioso en su base mundana. Pero el hecho de que la base mundana se desprende de sí misma y se fija como un reino independiente en las nubes sólo es explicable a partir del autodesmembramiento y del autocontradecirse de esta base mundana. Es ésta entonces, en sí misma, la que debe ser tanto comprendida en su contradicción como revolucionada prácticamente. Es decir, por ejemplo, una vez que la familia mundana ha sido descubierta como el misterio de la Sagrada Familia, debe ahora ser aniquilada teórica y prácticamente.

¿Cómo explicar entonces el fenómeno de la duplicación del mundo en uno religioso y otro mundano, y la sujeción de éste bajo el primero? Feuerbach lo intenta, en términos materialistas, mediante la reducción de la vigencia de la entidad divina a una modalidad enajenada de la propia existencia profana, es decir, mediante la disolución del mundo religioso en su base mundana. Para él la enajenación religiosa consiste en la cesión o transferencia que la base mundana, el mundo del sujeto o de la esencia humana, hace de la función subjetiva, activa o determinante, que le pertenece esencialmente, al mundo religioso que es el mundo creado o mundo objeto. Sin embargo, su intento es insuficiente, según Marx, pues no permite comprender la razón de ese fenómeno de enajenación.

Para concebir a la enajenación como determinante de la situación revolucionaria moderna, las *Tesis* proponen una problematización que en lugar de diluir el mundo enajenado en su base mundana muestre la necesidad de que el primero se desprenda de ésta y cumpla, con respecto a ella, una función determinante. Tal problematización permite aproximarse teóricamente a esta base mundana no como a una esencia ya constituida y permanente, sino como un proceso de constitución en el que sus autocontradicciones, duplicaciones o enajenaciones tienen lugar como momentos del mismo.

Para mostrar la viabilidad de su propuesta, Marx critica la definición que da Feuerbach del sujeto de la enajenación de la esencia humana y le enfrenta a esta definición la suya propia. La esencia humana real, dice Marx, es el conjunto de las relaciones sociales, y son estas relaciones las que, en el fenómeno de la enajenación, neutralizan la contradicción en que se encuentran con las necesidades del proceso práctico y se instituyen en un mundo autónomo que actúa determinantemente sobre él; son ellas las que, al obstaculizar así este proceso, lo conducen a una situación revolucionaria.

La crítica a Feuerbach lleva así a Marx a la idea de que el carácter dialéctico-materialista del discurso comunista sólo puede realizarse concretamente en el tratamiento de las "formas determinadas de sociedad". La posibilidad histórica real de un discurso materialista está en el trabajo teórico del discurso histórico. Si lo real concebido como la praxis en proceso se encuentra en una configuración histórica que lo determina esencialmente como el acontecer de una transformación fundamental de la socialidad humana, resulta necesario que su crisis o su problematicidad se concentre precisamente en la dimensión político-social de su existencia. Por esta razón, el discurso dialéctico-materialista debe constituirse concretamente en torno a la problemática de la historia, de las formas o modos sociopolíticos dentro de los

cuales tiene lugar el proceso de vida del ser humano. Este discurso debe configurarse, pues, como materialismo histórico, como teoría materialista y dialéctica de la sociedad y de su historia.

Este es entonces el planteamiento que nos ofrece Marx respecto al tema de la enajenación religiosa. Su crítica a Feuerbach señala que su discurso no es capaz de percibir la razón de ser del desdoblamiento del mundo en el mundo terrenal y en el mundo celestial, cuál es la razón de que el hombre enajene sus capacidades, sus funciones, sus facultades, comportándose ante ellas como funciones y capacidades que pertenecen a un ser ajeno a él. ¿Cuál es la necesidad —esa necesidad que también la percibe con mucha claridad Nietzsche—de que aparezca este mundo ilusorio, este mundo ficticio que es el mundo en el que reina Dios?

Para Marx, el materialismo de Feuerbach no es suficiente para dar cuenta de este tipo de fenómenos. Sólo podrá dar cuenta de este desdoblamiento un discurso materialista que sea consciente de que su modo de realizarse debe de ser un discurso histórico, un discurso de la historia en la historia.

La creación de un mundo ficticio, el recurso a una entidad metafísica trascendente, es condenada de manera muy apresurada por Feuerbach, como si no tuviera su necesidad, es decir, como si se originara en que a alguien alguna vez se le ocurrió inventarse un mundo aparte que pesara sobre éste y lo hizo. Pero la pregunta es por qué los hombres tuvieron que hacer eso y entonces Marx se refiere al desgarramiento de la base mundana. Sólo cuando la posibilidad de vivir sobre esta tierra se vuelve tan difícil, tan compleja, sólo entonces se vuelve necesaria la creación de estos mundos ficticios. Entonces la tarea es averiguar en qué consiste la problematicidad de esta base mundana que puede llegar a estar en tales condiciones que necesite crearse estos mundos trascendentes.

En verdad Marx no ofrece aquí ninguna solución definitiva, simplemente indica el camino al señalar que no hay que hacer como Feuerbach y creer que Dios es simplemente un invento innecesario, sino que hay que buscar la necesidad de ese invento. Por qué, cuándo, en qué condiciones, para qué efectos, y con qué capacidad de duración o de permanencia existe en el género humano la idea de Dios; cuál es el nivel del desgarramiento profundo de la existencia humana, a partir del cual es necesaria la creación de Dios de estos mundos divinos.

Esta es la pregunta que deja planteada Marx y él no nos dice exactamente cuál es ese nivel. La antropología moderna se ha encargado de encontrar que los niveles en los que se desata la necesidad de la creación de mundos metafísicos son sumamente profundos, niveles en los que lo humano se está configurando apenas como transnaturalización de su base animal.

La crítica a Feuerbach que hace Marx lo envía directamente al problema del tipo de materialismo que es propio del discurso de Feuerbach; lo que desata la capacidad teórica de Marx aquí es la incapacidad del materialismo de Feuerbach para dar cuenta del fenómeno de la enajenación; por ello es que el segundo gran tema de estas tesis es sin duda el tema del materialismo.

El materialismo

¿Qué tipo de materialismo debe caracterizar al discurso de los revolucionarios comunistas como lo son aquellos a los que cree pertenecer Marx?, ¿cómo debe ser ese materialismo para que efectivamente pueda explicar el fenómeno de la enajenación?

Existe la necesidad de la emancipación del hombre de su situación enajenada. Pero ¿cómo comprender, explicar o describir siquiera el fenómeno de la enajenación? No a la manera de Feuerbach puesto que su materialismo es insuficiente.

¿Cuál es entonces el materialismo que debería caracterizar al discurso revolucionario? Eso es lo que plantea Marx en las Tesis V, I, IX y X.

La Tesis V dice lo siguiente:

Feuerbach, insatisfecho con el *pensamiento abstracto*, quiere volver a la *intuición sensible*, pero no capta la materialidad como actividad *práctica* humano-material.

Luego, en la Tesis I, dice Marx:

La principal insuficiencia de todo el materialismo tradicional (incluido el de Feuerbach), es que [en él] el objeto I [*Gegenstand*], la realidad, la materialidad, sólo es captada bajo la forma del objeto II [*Objekt*] o de la *intuición sensible* y no como *actividad humana material*, [como] *praxis*, no subjetivamente. De ahí que, en oposición al materialismo el aspecto activo haya sido desarrollado de manera abstracta, por el idealismo, —el cual naturalmente no conoce la actividad real, material, en cuanto tal. Feuerbach quiere [referirse] a objetos materiales, realmente diferentes de los objetos pensados, pero no capta la propia actividad humana como actividad *objetiva*—. De ahí que en *La esencia del cristianismo* sólo considere al comportamiento teórico como el auténticamente humano, mientras la praxis sólo es captada y fijada en su forma suciamente judía de manifaestacion. De ahí que no comprende la significación de la "actividad revolucionaria" "práctica-crítico".

Luego, en la Tesis IX, el tema continúa:

Lo máximo a lo que llega el materialismo de la intuición sensible, es decir, el materialismo que no concebia la materialidad como actividad práctica, es a la observación de los individuos singulares y de la sociedad civil.

Y finalmente, en la X, se dice:

> La posición del viejo materialismo es la sociedad civil [o burguesa], la posición del nuevo es la sociedad humana o la humanidad social.

Cabe hacer referencia aquí a este resbalón, diríamos, de Marx cuando habla de la "actividad suciamente judía". Marx tiene también un texto de juventud que se llama "Sobre la cuestión judía", en donde él interpreta un significado que es propio del uso lingüístico de esa región de Europa para la cual todo lo que tiene que ver con la práctica que se mueve dentro de la esfera de la circulación de las mercancías, es decir, con la práctica del mercado que, desde la perspectiva del cristianismo, es una práctica sucia o que no es propia del cristiano virtuoso y es considerada como actividad propia de los judíos. La suciedad del mercado y la función que la sociedad occidental adjudica a los judíos se identifican.

Es muy corriente en el uso lingüístico de todo el siglo XIX y del siglo XX, hasta antes de la aniquilación de los judíos en Alemania, el adjudicarles a éstos esta característica de actores monopólicos de las actividades sucias del mercado. A esto hace referencia Marx cuando dice que Feuerbach concibe a la actividad sólo como la actividad o la praxis propia de las gentes en el mercado, es decir, sólo como la praxis sucia, no productiva, de estas personas que se dedican a llevar de un lado a otro y a especular y a aprovecharse de lo que hacen los otros, de lo que producen y consumen los otros.

Por lo tanto, es muy claro que lo que Marx está tratando aquí no tiene nada que ver con el racismo.

Como ya he señalado, el concepto de judío se encuentra atado en el código lingüístico europeo desde la Edad Media a las actividades del mercado, que son "sucias" desde la perspectiva del cristianismo escolástico en tanto actividades que obtienen beneficios que no provienen del trabajo, toda riqueza

que no proviene del trabajo es sucia para el cristianismo de esa época.

En Europa se les adjudicó a los no cristianos el trabajo sucio, sin el cual los europeos no hubiesen podido sobrevivir, de mover dinero y las mercancías. Los judíos pudieron hacer eso porque ellos no pecaban en la medida en que no eran cristianos y por lo tanto podían ejecutar aquellas acciones sucias sin ensuciarse.

En la conciencia europea lo sucio de los judíos queda así atado a las actividades del mercado en términos racistas desde la época medieval hasta nuestros días.

Por ello cuando Marx habla de la "actividad suciamente judía" emplea el término "judío" de una manera que es común y corriente, sin implicar ninguna adopción de ningún tipo de racismo. En el discurso de Marx no vamos a encontrar nunca ninguna alusión en contra de un cierto tipo de seres humanos o una actitud de discriminación o de negación de un cierto tipo de hombres por el hecho de pertenecer de manera especial al género humano. Marx es un hombre universalista, que ante todo se adscribe a la igualdad por la que lucha la Revolución francesa.

Tal vez sí sería necesario hacer una crítica de este pasaje pero no a Marx que, como digo, no es racista, sino al racismo espontáneo consustancial al abuso discursivo que es corriente en las lenguas modernas europeas.

Por lo demás, Marx pertenece a la fabulosa historia de los judíos integrados y que viene de la segunda mitad del siglo XVIII, en la que efectivamente los judíos al integrarse, es decir, al relativizar su pertenencia a la comunidad judía, lo hacen pero bajo la condición de que la sociedad europea también se plantee como una sociedad universal. Estos intelectuales judíos van a fomentar la idea y la práctica del universalismo y a tomar distancia de su comunidad judía pero sólo en la medida en que el mundo occidental fuese capaz de integrar y de construir una sociedad no racista sino universalista, igualitaria.

Pero respecto del tema que nos ocupa, relativo al materialismo y su base histórico-social, en el pasaje inicial de estas tesis que acabamos de leer, la atención está dirigida hacia las virtudes y los defectos del materialismo tradicional y del idealismo. Esta atención, que de por sí no parece distinguirse de una curiosidad filosófica puramente profesional, aclara su sentido cuando la leemos en relación con la última frase de la misma Tesis I, en la que Marx afirma que lo que requiere ser comprendido es la significación de la actividad revolucionaria. Si interesa el juicio sobre el materialismo tradicional y el idealismo es justamente en la medida en que son los dos modos básicos en que se suele intentar la comprensión de esta actividad revolucionaria.

Las aporías en que iban a encerrarse las elaboraciones doctrinales socialistas de los años cuarenta del siglo XIX cuando intentaban definir un objeto del tipo "actividad revolucionaria crítico-práctica" demostraban, según Marx, la imposibilidad de que el discurso teórico-revolucionario alcanzara autosuficiencia, coherencia y efectividad debido a que se encontraba bajo la sujeción ideológica a la estructura moderna capitalista del discurso dominante cuya dinámica autorreproductiva estaba constituida en torno a la antinomia entre materialismo tradicional e idealismo. La necesidad de pensar el proceso revolucionario resultaba ser así simultáneamente la necesidad de revolucionar el proceso mismo de pensar.

Al referirse al materialismo tradicional y al idealismo, lo que entra en la mira crítica de Marx no es el contenido de los filosofemas definitorios de dos doctrinas presentes en el panorama de la historia del pensamiento; no se trata para él de elegir entre dos posiciones u opiniones filosóficas y de sintetizarlas o de superarlas en otra concepción del mundo. Marx se refiere a uno y otro como determinaciones del ámbito de la aprehensión cognoscitiva del campo de posibilidades del comportamiento teórico en el que un objeto puede ser captado

o no. Su crítica apunta no tanto hacia el saber producido explícitamente en el discurso científico filosófico moderno, sino más bien hacia el horizonte epistémico implícito o supuesto como condición de ese discurso; más precisamente, hacia las dos configuraciones específicas, contrapuestas pero complementarias, que adquiere su estructura.

Materialismo tradicional e idealismo dan su nombre a estas dos configuraciones epistémicas modernas porque, según Marx, el núcleo de su constitución parece estar en la elección ontológica más elemental y más radical que ellas contienen que es la definición de lo que es el objeto como realidad y como materialidad, como objeto que es real y material.

Lo más simple y fundamental, lo determinante en el ámbito de una teoría, es la manera en que en ella se da forma a la experiencia irreductible de la presencia de sentido en lo real o de la existencia de lo real como dotado de sentido o, lo que es lo mismo, la manera en que allí se da forma en general a la propia capacidad de aseverar algo, de producir significaciones lingüísticas.

En el pasaje inicial de las *Tesis* se esboza un juicio crítico sobre las virtudes y los defectos de las dos versiones en conflicto en las que se configura el horizonte epistémico de la época moderna o burguesa. Mientras la configuración materialista empirista, llamada "materialismo tradicional", del discurso teórico moderno se basa en una problematización insuficiente o superficial de la objetividad del objeto, la modalidad idealista racionalista, el idealismo, se comporta en cambio de manera inconsecuente con el principio de problematización adecuada del que ella parte en su captación teórica de la objetividad. El materialismo tradicional se levanta a partir de una noción básica de objeto en la que éste queda reducido o asimilado a la constitución propia del objeto de la intuición o contemplación, es decir, a la constitución de un hecho que se impone en plena exterioridad como pura presen-

cia casual, carente de necesidad, a un sujeto preexistente que simplemente lo constata.

La objetividad es concebida aquí como una substancia inherente al objeto, con independencia respecto de cualquier tipo de relación sujeto-objeto. Se diría que la presencia de sentido en lo real es presupuesta como un estado expresivo espontáneo o inerte de las cosas previo a toda actividad de comunicación y significación. La crítica de Marx a este materialismo consiste en afirmar su ingenuidad o falta de radicalidad teórica, que no llega a plantearse el problema de la objetividad del objeto material, sino que ésta supone para ella un fundamento que sólo puede ser metafísico.

Para Marx, la objetividad debe ser captada subjetivamente sobre la base de la relación en que se encuentra con la actividad de un sujeto que no puede ser otro que la praxis, la actividad humana material. El entendimiento y el objeto no serían así otra cosa que la modalidad epistémica de la relación fundante entre la praxis y su objeto material.

En la metafísica objetivista del materialismo empirista Marx, que se considera su continuador revolucionario, reconoce la exageración de un momento teórico que el discurso comunista o revolucionario debe rescatar: la insistencia en el carácter irreductible de la objetividad del objeto a la actividad del entendimiento. Por su parte, dice Marx, el idealismo moderno implica una problematización de la objetividad que sí alcanza a concebirla subjetivamente, a partir del proceso fundante en el que un en-sí simple e indiferenciado se convierte en una totalidad compleja e indiferenciada de sujeto y objeto, de conciencia y sentido, pero elige al primero de ellos, al sujeto, en calidad de origen y fundamento de la misma y el planteamiento crítico del problema de la objetividad es resuelto de manera tal que el proceso de constitución aparece como un acto unilateral en el cual el sujeto pone o al menos construye al objeto.

En el pasaje inicial de las *Tesis* se califica de abstracta —es decir, que deja de lado el todo y sólo considera la parte— a esta manera en que el discurso teórico idealista racionalista desarrolla el aspecto activo o subjetivo de la objetividad porque la experiencia teórica que posibilita ese desarrollo es también abstracta, es decir, ignora la actividad real pues tiene lugar en un solo nivel de la clase social, el de la actividad espiritual o teórico-especulativa, donde la razón o la fantasía parecen expresarse soberanamente en un medio pasivo a su entera disposición.

La posibilidad de un discurso teórico capaz de tematizar asuntos como la actividad revolucionaria implica, por lo tanto, para Marx, la superación, ella misma revolucionaria, del dilema epistemológico moderno que, por un lado, conduce al materialismo hacia la metafísica y, por el otro, lleva a la dialéctica hacia el idealismo.

En efecto, el discurso teórico del comunismo, plantea Marx, debe, en primer lugar, vencer la insuficiencia de la problematización materialista empirista de la objetividad mediante la adopción del carácter subjetivo o dialéctico en otros términos en los cuales el carácter subjetivo o dialéctico de la problematización idealista racionalista se sustenta en una noción de la objetividad como proceso fundante de toda relación sujeto-objeto y por tanto de toda presencia de sentido en lo real; en segundo lugar, el discurso teórico comunista debe recobrar y poner en pie la radicalidad de esa problematización dialéctica, mistificada en su desarrollo idealista, planteándola como una problematización dialéctico-materialista o, mejor, dialéctico-práctica; debe sustentarse, pues, en la identificación de ese proceso fundante como un proceso de metabolismo —como diría después Marx— material y práctico en el que se constituyen a un tiempo el hombre y la naturaleza.

En la segunda parte de este planteamiento, Marx va a insistir en el carácter histórico de esta contraposición entre ma-

terialismo e idealismo: ¿en qué consiste la necesidad social y cuál es la actualidad histórica del discurso teórico comunista como discurso materialista subjetivo?

El primer paso del materialismo histórico es, en esta tesis, su autocuestionamiento. La identificación de la fuente social de determinación del materialismo subjetivo o dialéctico se cumple mediante la siguiente contraposición: mientras el discurso materialista tradicional trabaja sobre la problematicidad que resulta en el nivel propiamente civil del comportamiento social, el discurso materialista dialéctico o subjetivo trabaja sobre la que se genera en el nivel propiamente humano del comportamiento social o en el nivel propiamente social del comportamiento humano.

El nivel civil de la socialidad es, de acuerdo con la estirpe hegeliana de su definición, aquel nivel del comportamiento y de la estructura sociales compuesto por el conjunto de las relaciones que mantienen entre sí los hombres en calidad de personas libres o independientes, es decir, en calidad de propietarios privados o agentes del proceso del intercambio de mercancías, de distribución de la riqueza abstracta.

Por el contrario, el nivel propiamente humano, como le llama Marx, de la socialidad, es aquel nivel básico del comportamiento y de la estructura sociales compuesto por el conjunto de las relaciones de convivencia que prevalecen entre los seres humanos en tanto que individuos concretos en el trabajo y el disfrute sociales de la riqueza cualitativamente plena. La identificación de la oportunidad, de la adecuación o autoridad histórica del discurso revolucionario materialista subjetivo se cumple también mediante la comparación de los dos materialismos.

La problemática del materialismo empirista o tradicional se sustenta en la realidad del proyecto y el movimiento histórico de la burguesía moderna, que tiende a afirmar y reproducir al comportamiento social del intercambio mercantil en su función actual de nivel predominante de toda la sociali-

dad. Por el contrario, la problemática propia del materialismo dialéctico se levanta a partir del proyecto social y político tendiente a la instauración del nivel práctico comunitario del comportamiento social como nivel estructurante de la vida social en su conjunto, a partir, por lo tanto, del movimiento histórico tendencialmente comunista, radicalmente revolucionario respecto de la organización vigente de la sociedad.

Este es entonces el planteamiento del joven Marx acerca del materialismo propio del discurso revolucionario comunista. Mientras el materialismo en su versión ilustrada, en el caso de Feuerbach, no era suficiente para explicar el problema de la enajenación, el materialismo esbozado por Marx permite plantear que su objeto verdadero es la actividad práctica humana, la praxis.

La praxis

Leamos las Tesis VIII, II, III y XI:

La Tesis VIII dice:

> Toda vida social es esencialmente *práctica*. Todos los misterios que inducen a la teoría vaya de misticismo encuentran su solución racional en la praxis humana y en la comprensión de esta praxis.

Luego, en la Tesis II, dice Marx:

> La cuestión de si al pensamiento humano le corresponde una verdad objetiva no es una cuestión de la teoría sino una cuestión *práctica*. En la praxis debe el hombre demostrar la verdad, esto es, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. La disputa sobre la realidad o irrealidad de pensamiento que está aislado de la praxis es una cuestión puramente *escolástica*.

Luego, la Tesis III dice:

> La doctrina materialista acerca de la transformación de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias deben ser transformadas por los hombres y que el propio educador debe ser educado. Tiene, por tanto, que dividir a la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de ella.
>
> La coincidencia del cambio de las circunstancias y de la actividad humana o la autotransformación sólo puede ser captada y comprendida racionalmente como *praxis revolucionaria.*

Y luego, la tesis última, la Tesis XI donde dice:

> Los filósofos sólo han *interpretado* el mundo de distintas maneras; de lo que se trata es de *transformarlo.*

El campo en el que tiene lugar la actividad teórica y el material que ella introduce en la dimensión específica de su trabajo deben ser concebidos, dice Marx, como su condición, es decir, como algo previo, que le antecede, y no como su producto o resultado, no como la creación de esta actividad teórica. La praxis social es por sí misma proceso de constitución de sentido en lo real. Las significaciones que se componen en su nivel fundamental delimitan y estructuran el campo de posibilidades de la producción de significaciones específicamente teóricas, por ello la verdad del discurso teórico —y también su falsedad, su evasión al misticismo— sólo puede ser explicada si se concibe ese discurso como momento componente del proceso histórico-práctico en su totalidad y no como acto independiente de figuración, adecuada o inadecuada, de representación realista o irrealista de una cosa.

Lo que constituye la verdad del discurso teórico es su capacidad de compenetrarse con el proceso de la praxis social, de elaborar conceptualmente las significaciones que se generan

en él y que, una vez trabajadas, deben revertirse sobre él como aportes a su autotransformación; en otras palabras, su verdad reside en su poder, en su participación específica y efectiva en la realización de la tendencia fundamental, que por definición es afirmadora de la vida, del proceso histórico-práctico.

¿Cuál debe ser entonces el concepto propiamente dialéctico histórico-materialista de esta praxis, de esta transformación social? La contraposición metódica del nuevo materialismo con el viejo materialismo a que hemos hecho referencia sirve para resolver esta cuestión. Según Marx, el discurso materialista de Feuerbach, acorde con su incapacidad para captar la constitución unitaria del sujeto y el objeto, construye un concepto de transformación social que parte de la aprehensión teórica de la vida social como un proceso de adecuación o conflicto entre dos entidades heterogéneas, preexistentes a su enfrentamiento: el hombre, por un lado, y las circunstancias, por el otro —circunstancias materiales o económico-políticas y espirituales, culturales o educativas—. Sometida a este dualismo, la teoría social del materialismo tradicional oscila entre dos explicaciones antinómicas, ambas unilaterales e insuficientes, la una fatalista, la otra voluntarista, de la relación entre el sujeto social y el medio social. Esta teoría o bien, espontaneístamente, define al sujeto social como resultado del medio material y espiritual, y entonces olvida la actividad humana, es decir que las circunstancias son transformables por él, o bien, de manera elitista, define al medio social como pura creación material y espiritual del sujeto, y entonces olvida la vigencia autónoma de las instituciones, que las circunstancias educan a los hombres.

Por el contrario, cuando el materialismo histórico construye su concepto de transformación social no está obligado a elegir entre fatalismo y voluntarismo, ni entre humanismo elitista y mecanicismo espontaneísta; el proceso histórico es para él un proceso de autotransformación de la sociedad, de

interpenetración de la dinámica objetiva o de las instituciones sociales, por un lado, y la dinámica subjetiva o de los agentes sociales, por otro. En su concepto, la transformación social decisiva es el momento de la praxis social en que esas dos dinámicas interrelacionadas —del cambio de las circunstancias y la actividad humana— coinciden en el plano de lo concreto y hacen de ella una praxis revolucionaria.

La Tesis XI, la última, la más famosa, "Los filósofos sólo han *interpretado* el mundo de distintas maneras; de lo que se trata es de *transformarlo*", ahonda en esta idea de la praxis. Si es la praxis social la que entrega a la actividad teórica el campo y el material significativos sobre los cuales ésta realiza su labor específicamente conceptual, y si la praxis social es un proceso histórico que decide sus configuraciones concretas en los movimientos revolucionarios, resulta necesario concluir que también las posibilidades reales que tiene la actividad teórica de alcanzar la verdad, la calidad propia de su producción, dependen esencialmente de esas transformaciones del mundo.

Así pues, para terminar con el texto de las *Tesis*, de lo que se trata para la teoría, si pretende ser verdadera, es de ser revolucionaria, de comprometerse en el sentido del proceso, es decir, de ser un discurso que trata al mundo no como objeto de contemplación, sino como objeto de praxis. El mundo como objeto de contemplación es el mundo en el que acontecen las interpretaciones del mundo; el mundo como objeto, como lugar o escenario de la praxis, es aquel en el cual el mundo es visto como mundo para transformarse.

En la Tesis XI sobre Feuerbach Marx no está llamando a cerrar los libros —y, ¿por qué no?, quemarlos— y a agarrar las palas y los picos. Las "Tesis sobre Feuerbach" nos están diciendo justamente lo contrario, es decir, que la teoría es importante, cumplir el discurso es una tarea esencial, pero lo que hay que penetrar con el entendimiento es que el discurso puede tratar al mundo como algo puramente especulativo,

como algo puesto por el sujeto, como contraparte abstracta de la actividad cognoscitiva del sujeto, o bien puede tratarlo como el mundo de la vida o el mundo de la transformación.

Cuando Marx dice que "los filósofos han *interpretado* el mundo de muchas maneras; de lo que se trata es de *transformarlo*", yo lo interpreto en este sentido: los filósofos han tratado el mundo como objeto para la interpretación y de lo que se trata es de tratar al mundo como objeto de transformación o de la praxis. Nada más alejado que la idea de que debemos cerrar los libros y dejar atrás miles de años de especulación.

Para terminar sólo quiero insistir en que estas tesis, justamente en lo que tienen de románticas, es decir, en esta capacidad que tienen de mostrarnos el pensamiento de un joven revolucionario que confunde con toda voluntad y con todo entusiasmo el mito de la revolución con el concepto de revolución, nos ofrecen un aspecto que después, en la teoría del Marx maduro, va a debilitarse pero que es también digno de ser recordado ahora que tal vez muchos aspectos del marxismo vuelvan a poder ser discutidos entre nosotros.

La época de la actualidad de la revolución es aquélla en la que es actual el *ethos* romántico. Sin este momento de romanticismo, el concepto de revolución puede quedar como algo frío, calculado. Pero lo importante es que el concepto de revolución puede prevalecer incluso en épocas de no actualidad de la revolución, es decir, en las que el *ethos* romántico no es el *ethos* prevaleciente. Puede haber entonces otras actitudes, otros momentos, otras circunstancias reflexivas dentro de las cuales el mito de la revolución no sea actual, no sea inmediatamente perceptible por las masas y que sin embargo el concepto de revolución pueda seguir siendo trabajado por su necesidad histórica.

FILOSOFÍA Y DISCURSO CRÍTICO[1]

PREÁMBULO

¿CUÁLES SON LOS RASGOS PERSONALES O DE CARÁCTER MÁS IMPORTANTES QUE DEBE POSEER QUIEN DESEE EJERCER LA FILOSOFÍA?

No sé si haya algo así como un perfil psíquico del filósofo ideal. Hay filósofos que tienen las estructuras psíquicas más variadas.

Hay personas que se inclinan más hacia lo reflexivo teórico y otras que simplemente no tienen interés en entender el mundo en un cierto nivel de abstracción, que no les interesa mucho la distancia que implica la teoría —porque teoría quiere decir mirar de lejos, tomando una cierta distancia—.

Creo que es escasa esta tendencia o capacidad —que es en muchos casos incluso una necesidad— de tomar distancia respecto de lo que se está viviendo. No es general entre los humanos el buscar tomar esta distancia y teorizar sobre lo que están haciendo.

El que se dedica o está en alguna conexión con la problemática filosófica es justamente quien tiene esa "vocación" —para usar este término del siglo XIX—, ese llamado a tomar distancia, a mirar las cosas no con la inmediatez que exige la vida cotidiana sino con esta especie de tiempo lujoso, de distancia lujosa que implica el desconectarse de las urgencias de la vida.

[1] Conferencia dictada el 13 de abril de 2010 dentro del ciclo *Cara a cara. Charlas con los eméritos*, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. La plática comienza con una breve entrevista.

En este sentido la actitud filosófica implica un gasto improductivo —diría Bataille—, es decir, el lujo que consiste en desentenderse por un instante de las premuras de la vida cotidiana y mirar esas premuras y juzgarlas a la distancia, y en torno a ello hacer todas las construcciones conceptuales que uno pueda imaginar.

Esta voluntad de distanciamiento respecto de lo dado, respecto de lo vivido, y esta capacidad de volver sobre ello pero ya en términos reflexivos teóricos; ésa es la clave, no tanto las características psicológicas de la persona sino más bien esta capacidad que puede muy bien recaer sobre personalidades de muy variada índole.

¿Considera que algún libro cambió su vida?

Para mí fue importante la lectura temprana de las obras de Miguel de Unamuno. Quedé atrapado por la manera tan enfática, tan poderosa de argumentar y de autoafirmarse que tiene ese filósofo español. Me fascinó esa actitud de él e intenté seguir un poco su camino.

Pero sobre todo me interesó el pensar a distancia el mundo en el que estaba, lo que implica un pensar también las circunstancias sociales, políticas, económicas de la gente con la que uno convive. En ese sentido, mi interés estuvo siempre vinculado con lo que podría llamarse la filosofía política.

Me fascinó de entrada el modo de problematizar lo vivido que tenían los existencialistas, que eran en esa época los principales teóricos en circulación. Sartre, por ejemplo, fue importantísimo, y, claro, como la sombra detrás de Sartre, este filósofo tan escondido, tan ocultado y tan disimulado, por razones que después descubrí, que es Heidegger.

A partir de estas preocupaciones, la teorización, este distanciamiento reflexivo respecto del mundo en el que yo vivía,

implicaba tomar contacto con posiciones que de alguna manera se inspiraban también en Marx. Aunque, claro, el Marx que se conocía en mi juventud era un Marx detestable visto desde ahora, una especie de monigote que estaba allí para fungir como el santo patrono del socialismo real. Era un Marx muy desdibujado y deformado por la cultura del socialismo soviético y los partidos comunistas que predominaban en esa época.

El Marx crítico, que es un Marx más complejo, era totalmente desdeñado, sistemáticamente ocultado por el marxismo soviético.

Era un reto encontrar textos de Marx que se salían del dogma y descubrir que la obra de Marx era simplemente inexplorada por los marxistas. Este hecho también marcó mi primera aproximación a los problemas filosóficos.

¿El fin de la filosofía?

En nuestra época, es decir, en la segunda mitad del siglo XX y los comienzos de este nuevo siglo, la filosofía tal como se la conoció tradicionalmente en las aulas de las facultades de filosofía europeas, pero también en las sucursales latinoamericanas, está en un proceso de desvanecimiento, es decir, está dejando de existir la filosofía tal como se la cultivó en el siglo XIX. El discurso filosófico ha perdido su actualidad, ha dejado de ser actual ser filósofo.

Hay una diferencia muy grande entre hacer filosofía, es decir, ser filósofo, y, por otro lado, estudiar y enseñar filosofía o lo que se expone en los textos filosóficos de la cultura occidental. Se puede muy bien —y a eso está dedicado el mundo de la filosofía en el siglo XX— estudiar la filosofía, enseñar, discutir, examinar, problematizar, ejercer la hermenéutica de los textos filosóficos de los siglos pasados, pero ya no se puede decir que la filosofía sea un discurso vivo, que existan filóso-

fos actuantes, creadores de propuestas filosóficas. No hay una efervescencia de propuestas de discurso filosófico sino apenas un reducido conjunto de personajes o de figuras filosóficas excepcionales que han destacado en el siglo XX.

Ha habido muy buenos estudiosos de la filosofía pero han sido muy pocos los filósofos originales, con fuerza, con capacidad de proponer un discurso filosófico. Y todos ellos han coincidido en la idea de que la filosofía como se cultivaba es algo del pasado. Tal vez el más grande filósofo del siglo XX fue Heidegger, y Wittgenstein sería otra gran cumbre, y después de ellos hay otros filósofos sumamente interesantes como Sartre o Merleau-Ponty, pero los filósofos con fuerza, que transforman el discurso filosófico en el siglo XX sólo lo han sido aquellos dos. Sin embargo, para decir que Heidegger es un filósofo hay que usar las comillas porque él es quien plantea la idea de que él no es un filósofo.

En las facultades de filosofía se incluye entre los filósofos al filósofo Heidegger. La escuela filosófica y la academia de filosofía piensan que no importa lo que él diga pues, en definitiva, entra entre lo que nosotros llamamos filosofía, es un filósofo más; aunque diga que él no es filósofo, que ya no quiere ser filósofo, para nosotros es un filósofo.

Y a Heidegger se lo trata como filósofo pese a que él, con una poderosa argumentación, dice que él no es filósofo sino un pensador que apunta hacia un nuevo tipo de pensar que ya no sería filosofía, que es un pensar del futuro. Él no sabe bien en qué consistiría este pensar del futuro pero él afirma que se ubica en esa dirección. Él se inventó el término de "desconstruir" la filosofía, es decir, plantea que hay que desmontar el discurso filosófico porque éste ya dio de sí, que hay que leer el discurso filosófico —y Heidegger es un maestro en la lectura de los textos filosóficos de la tradición occidental— y desmontar el aparato, las razones de ser, las propuestas de comprensión del mundo, de ubicación en el mundo que ha dado

la filosofía occidental en estos dos mil años. Él se dedica a los filósofos del pasado y lo hace con gran maestría, él es el gran lector de aquellos pensadores.

Hacer filosofía hoy en día es, pues, estar sometido a esta peculiar situación en la que un hombre como Heidegger afirma que ya no es posible hacer filosofía como se hacía, que ese modo de hacer filosofía que es propio de Hegel, de Kant, de las distintas escuelas filosóficas que aparecieron en Alemania y en Francia en el siglo XIX es algo que ya no hay como hacerlo, que no tiene ninguna fuerza, ningún impacto, que ya no es capaz de decirnos algo a los humanos.

Entonces, hacer filosofía implica tener en cuenta que ya no se puede simple y llanamente entrar en las facultades de filosofía y estudiar filósofos, preferir unos, relegar otros, preferir por ejemplo a Kant, y estudiar con minuciosidad y con insistencia la obra de Kant, que en sí misma es amplia, voluminosa y muy penetrante e interesante pues es todo un universo conceptual; pero eso sería repetir, hacer escolástica, es decir, que sólo se podría hacer —como hacían los escolásticos con Aristóteles— glosas, comentarios a la obra filosófica de los siglos precedentes. Pero si de lo que se trata es de hacer filosofía, de ser *filósofo*, entonces la cosa se pone mucho más difícil.

Hay que comenzar por las preguntas más básicas: ¿qué es ser filósofo hoy en día?, ¿qué es moverse en el momento en el que el discurso filosófico ha caducado y está en este proceso de metamorfosis tan radical? El uso reflexivo del discurso ha dejado de recaer o preferir a lo que conocíamos como filosofía y ha pasado a ser otras cosas, a estar en otros lugares, incluso a formularse en una jerga completamente diferente de aquella que constituía la jerga filosófica durante toda la época moderna y que es una especie de lenguaje secreto de los estudiosos de la filosofía.

Sin embargo, todo eso ya no alcanza como para decir de alguien que es un filósofo. Es muy difícil encontrar alguien

de quien se pueda decir: "éste es un filósofo, no un profesor de filosofía sino un filósofo". Porque lo que estamos viendo es algo que ya nos anunció Heidegger, que es justamente este superar la filosofía, un pensar que esté más allá del discurso filosófico, que lo supere. ¿Y qué sería eso? Este es el problema que está allí planteado y que es muy difícil de resolver y es el gran problema al que se enfrentan los que sienten esta vocación por la filosofía.

Ahora bien, estas palabras de Heidegger ya las había dicho un siglo antes Marx. En 1843 Marx había hablado de que ha llegado el momento de la superación de la filosofía. Esta era, pues, la idea del joven Marx: tenemos que pasar a otro tipo de discurso, otro tipo de actitud discursivo-reflexiva sobre el mundo, sobre la vida, sobre las cosas. Es momento, decía él, de que la filosofía se vuelva mundo, es decir, de que la filosofía deje de estar en los aires, en la mera elucubración, en el juego conceptual, y de que hable desde el comportamiento mismo de los seres humanos; que lo filosófico no sea el discurso de los humanos sino el comportarse de los humanos, la acción de los humanos; que la filosofía se haga mundo, que hable con el hacer de los humanos.

Por otro lado, Marx también plantea la idea del término de la filosofía, del momento en que ésta caduca, cuando dice que Hegel agotó las posibilidades de discurrir filosóficamente, de usar reflexivamente el discurso, es decir, que Hegel logró compendiar, combinar y resumir en un solo gran edificio conceptual todo lo que el discurso filosófico podía. El discurso filosófico que comenzó alguna vez con lo que se dio en llamar los presocráticos, y que culminó en la filosofía crítica alemana, llegando por fin a la obra de Hegel, en la que el discurso filosófico ya se muerde la cola, es decir, culmina, termina, ya no tiene nada más que decir, ya tiene que pasar a ser otra cosa.

Así como Hegel afirmaba que ya el arte no existe porque se le ha quitado su gran encargo metafísico y que éste se le pasó

a la filosofía, es decir, que el arte ya es otra cosa, del mismo modo dice Marx que Hegel culmina o completa la exploración de todas las posibilidades del reflexionar filosófico.

Ciertamente podrían ser sorprendentes estas aseveraciones porque la historia del discurso filosófico es sumamente compleja, y es difícil hablar de él como algo que tiene su comienzo y su fin y que culmina en Hegel. Decir esto podría implicar echar en una misma bolsa un conjunto demasiado amplio y diverso de tradiciones, de propuestas, de intentos de filosofar que se dieron desde la época de los griegos.

La filosofía en Occidente

Ciertamente la filosofía es un fenómeno griego, es un fenómeno occidental. Sin embargo, es frecuente escuchar que se habla de la filosofía como de una especie de discurso prestigioso en referencia a la esencia humana, es decir, la esencia humana en su más alta expresión requiere o necesita culminar su capacidad reflexiva en el discurso filosófico. Un ser humano que no haya accedido a este nivel altísimo de la reflexión filosófica no es completo; una cultura, una identidad, una sociedad, una comunidad que no tenga filosofía es una comunidad manca, incompleta. Así, por ejemplo, en Latinoamérica se suele subrayar que nosotros siempre hemos tenido filosofía, que hay una filosofía prehispánica, porque es la única manera de afirmar que nuestros pueblos han sido comunidades completas.

Pero la filosofía no es simplemente el discurso reflexivo que, obviamente, ha existido en todas las comunidades. Todos los pueblos han conocido a estos teóricos, a estos distanciados de la vida que piensan sobre la vida, a estos que aman conocer, que aman la sabiduría, esos sabios, pero sólo Occidente tiene una cierta versión de esa sabiduría que es la que conocemos como filosofía. Es decir, la filosofía está atada a una historia

concreta que es la historia de Occidente. Extrapolarla y decir que lo mismo sucede también en China o en las comunidades prehispánicas es, como decía Hegel, pasar a la noche en la que todos los gatos son pardos. Hay una diferencia entre el saber de los orientales, su sabiduría, en el modo como ellos se hacían del saber, y el modo como esto sucede en Occidente.

En Occidente tenemos dos orígenes de la filosofía: por un lado, tenemos a los presocráticos, que buscan el principio último del universo, es decir, el esquema final, la piedra angular, el origen, la estructura más profunda o el *nous* o el primer principio que explica todo el universo.

Es una búsqueda de aquello que es lo fundamental en la consistencia del universo, el primer principio del que se deriva todo como sería el fuego, el aire, un mero soplo del espíritu etcétera. Así, es posible a partir de una clave tener la imagen conceptual completa del universo. Esta tendencia prolonga, a través de Aristóteles sobre todo, a lo largo de Occidente, la filosofía científica, que busca explicar el universo sea como sea, es un amor por el conocimiento de los primeros principios como las claves o las fórmulas que la ciencia puede reconocer para explicarnos en qué consiste el universo. Se trata de una filosofía que está dirigida exclusivamente hacia lo otro, hacia lo de afuera, no hacia el mundo social o que sólo se dirige hacia el mundo social en la medida en que es tratable como si fuera un mundo material, un mundo animal.

Pero al mismo tiempo en Grecia también aparece otra manera mucho más enrevesada de usar el discurso filosófico, el discurso reflexivo, que es la manera socrática, aquella que nos muestra Platón en sus *Diálogos*. Es un discurso que no está encaminado a encontrar la clave del universo sino a criticar el nivel mítico de la lengua que estamos empleando para formular las sabidurías sobre el universo, es decir, es un discurso crítico, que ironiza sobre todo, como lo hace con tanta maestría Sócrates sobre la sabiduría popular o hereda-

da que traen consigo los mitos. Es decir, es un poco burlarse de los mitos, pero burlarse muy seriamente, no hacer mofa de ellos sino desconstruirlos, mostrar por qué se explicó tal o cual hecho con tal o cual historia, con tal o cual mito, con tal o cual cuento.

Esta filosofía de origen socrático tiene en cierto sentido un objeto trascendental; no es la sabiduría sobre las cosas sino aquello con lo que se construye esa sabiduría, es decir, la lengua, las hablas, los mitos. La filosofía es concebida como destructora, impugnadora o cuestionadora del nivel mítico del lenguaje, está permanentemente poniendo en cuestión lo que el saber común y corriente da por sentado. Eso que todos sabemos, eso que ya la ciencia nos explicó, que ya estaría allí y que sería el nivel mítico del lenguaje, es sometido al taladro crítico de la ironía. Éste es el discurso filosófico socrático.

La filosofía se mueve entonces en dos planos o con dos intenciones diferentes, la una está dirigida ingenuamente hacia el mundo, hacia el universo, y trata de explicarlo, y la otra está dirigida a aquéllos que están explicando el universo y pone en cuestión los instrumentos con los que los científicos están haciendo ciencia, conociendo al universo. Esta segunda manera de filosofar es, como dice Sócrates, a la manera de un tábano, de alguien que está siempre molestando, que no deja en paz al científico, que siempre lo está cuestionando y preguntando "¿qué quieres decir con eso?", y el científico no sabe bien qué es lo que quiere decir porque él está invocando el sentido mitológico para la palabra que emplea.

Esto que acontece en la lejana época de los griegos luego pasará por el tamiz de los romanos y renacerá, mucho más tarde, en el norte de Italia. Pero entre tanto esta filosofía, en sus dos vertientes, va a ser puesta al servicio de la teología; éste va a ser el destino nefasto de la filosofía: convertirse en ancila, en sirvienta de la teología.

La filosofía, que pone en duda todos los dioses, todo lo que se presente con pretensiones de validez absoluta, de repente tiene que ponerse al servicio de un discurso que es simplemente una sabiduría heredada que viene de ciertas escrituras que algún pueblo dice que recibió de Dios y que es incuestionable.

Y entonces la filosofía tiene que convertirse en un comentario del dogma, que debe buscar argumentaciones para decir que lo que dicen las sagradas escrituras es correcto, que la teología tiene la razón, y a eso se dedican bibliotecas enteras, a comentar las sagradas escrituras. Se vuelve entonces una filosofía teológica, y toda esta ironía, toda esta criticidad, todo este vuelo científico que tenía al principio queda achicado, empobrecido, congelado por este servicio que da la filosofía a una sabiduría establecida.

El discurso filosófico pasa por este periodo de muerte al terminar la época helenística y entrar en la época judeocristiana; aquel filosofar griego ya no puede continuar, de alguna manera fenece, y aunque permanece con ciertos destellos inscrito críticamente dentro de la teología, el discurso filosófico que todavía despertaba, por ejemplo, un Diógenes ya no está allí.

En la época moderna parecería que la filosofía va a ser liberada de esta tarea de sirvienta y a volver a ser una filosofía libre; nuevamente aparecerán pensadores socráticos como Montaigne y los nuevos pensadores propiamente modernos en Francia, Inglaterra, Italia o Alemania, quedando atrás la larga noche del medioevo y entramos en la época del Renacimiento también de la filosofía. Entonces volverían a estar allí Platón, Sócrates, Arquímedes, Parménides y todos los presocráticos. Pero ¿en verdad todos ellos están ahí? Pues no, sino que lo que se reconstruye como filosofía moderna, y es la que conocemos hasta nuestros días, es una especie de teoría del conocimiento.

Ya no hay el vuelo que tiene el discurso filosófico en la *República* de Platón, esa libertad de elegir temas, de mezclar

éticas con ontologías, ya no está allí esa ebullición fabulosa de conceptos. La ontología queda relegada o puesta entre paréntesis junto con la teología y se comienza a hacer filosofía con el encargo de estudiar en qué consiste el conocimiento del mundo, qué capacidades tiene el ser humano de conocer, cuáles son sus límites, sus alcances, sus variantes, etcétera. Es decir, la filosofía debe teorizar sobre las capacidades cognoscitivas del ser humano.

Así a lo largo de su historia la filosofía moderna se mueve entre las distintas propuestas de los empiristas, los racionalistas, etcétera, dedicada a resolver la cuestión de cómo debemos conceptuar o entender el proceso cognoscitivo del ser humano, hasta que llega la culminación con la filosofía crítica de Kant, que hace su crítica de la razón pura y que pone las cosas en su lugar al mostrar los límites de la filosofía como teoría del conocimiento. Pero con Kant aparece, curiosamente, como algo que él cree que es su enemigo pero que está dentro de él, el espíritu romántico, con el cual aparece nuevamente el espíritu filosófico que quedó trunco ya en la época helenística.

Cuando hablamos de la superación de la filosofía estamos hablando de esto que comienza con Kant, con su crítica de la razón pura y su crítica de la razón práctica, y que aunque parece ser solamente una teoría que tiene que ver con la capacidad de conocimiento del ser humano, es una filosofía que va más allá pues las otras dos críticas versan sobre otros aspectos. Kant ya no es un Hume sino que hace estallar todo el encargo gnoseológico de la filosofía en la época moderna y abre las puertas para otro tipo de pensar. Ahí es donde va a aparecer un Fichte, o un Schelling sobre todo; el gran Shelling será el que se muestre con toda su fuerza en esta línea, y ahí es donde va a aparecer Marx.

Así, pues, cuando hablamos de lo que es hacer filosofía hoy en día tenemos que tener en cuenta qué es lo que dice Heidegger o lo que dice Marx que está en crisis, y por qué según

ellos hay que pasar a otra metamorfosis del discurso reflexivo, preguntarnos en qué puede consistir este enigma que está allí desde la época de Marx y que sigue hasta nuestros días. Lo que planteó Heidegger es apenas una señal pero no tenemos nada en su propia obra que nos indique: éste es el otro pensar, el nuevo pensar de Heidegger. Él simplemente dice "No soy filósofo; soy preparador de un pensar del futuro", pero no sabemos cuál es este nuevo pensar.

En nuestros días estamos en una situación de crisis muy radical del discurso filosófico porque ya no podemos creer en éste tal como se hacía en la época moderna y tampoco podemos simple y llanamente entregarnos a los elucubradores, a los merolicos que andan proponiendo metafísicas por todos lados.

Y las facultades de filosofía pueden existir mientras el producto interno bruto permita gastos en este tipo de cosas, y habrá entonces facultades y becas para estudiantes, pero la filosofía seguirá siendo este comentar acompañado por el aparecimiento esporádico de pequeñas nuevas figuras con alardes de genialidad que saltan por aquí y por allá y que duran 10 años y desaparecen.

Pero ahora quisiera detenerme brevemente en la idea de Marx acerca de en qué consiste esa superación de la filosofía, ese volverse mundo de la filosofía. Vayamos a aquellas anotaciones que hizo en una libretita de encargos domésticos que son las famosas "Tesis sobre Feuerbach", especialmente la undécima, que dice que los filósofos han *interpretado* el mundo de distintas maneras; de lo que se trata es de *transformarlo.*

A primera vista es una frase más o menos banal, algo así como una alternativa del tipo: "deja de ser el padre de familia y conviértete en revolucionario de barricadas", o como "o piensas o actúas; entonces deja de pensar y ponte a actuar". Pero no es eso lo que está proponiendo allí Marx. Él dice: dejemos de mirar el mundo y reflexionarlo como un mero objeto,

como algo que está allí ante nosotros sujetos y sobre el cual nosotros tenemos un conocimiento, dejemos de mantener esta distancia reflexiva y hundámonos en el mundo; es decir, si vamos a reflexionar reflexionemos pero desde dentro de la acción. Vamos a interpretar el mundo pero no para tener una nueva interpretación, una nueva imagen del mundo, sino para transformar el mundo.

Es decir, somos uno con el mundo, la única manera de entenderlo es transformándolo. Al mismo tiempo que ésta es *la* frase del marxismo, éste es tal vez el mejor manifiesto del romanticismo, porque lo que éste propone sobre todo es "fundámonos en el mundo, fundamos nuestro yo con el yo del mundo". Esta especie de misticismo que afirma el romanticismo es el que está también en la *Tesis* XI: hundámonos en la transformación del mundo y, dentro de ella, podemos pensar lo que queramos. Podemos interpretar pero ya no con la actitud del distanciado, del que no tiene nada que ver con el objeto que está ante sus ojos, sino como aquél que es él mismo el objeto que está ahí. Dejemos de pensarnos como los sujetos que están ante el objeto y pensemos al objeto como sujeto él mismo y nosotros involucrados en la sujetidad que nos conjunta con él, que nos identifica con él.

Nuestro pensar tiene que estar justamente en la transformación del mundo y su manera de interpretar el mundo transformándolo es el discurso crítico porque éste es una participación en lo que Marx cree que está transformando el mundo, que es la revolución comunista. Los trabajadores están encaminados hacia la transformación del mundo y en este proceso el discurso teórico, la reflexión, tiene la tarea de destruir el aparato ideológico con el que el mundo establecido no se deja vencer, esto que Adorno llamará la "industria cultural".

Marx observa que aquí está funcionando permanentemente un discurso apologético del *status quo* o del *establishment* del modo de producción capitalista, y los revolucionarios están

todo el tiempo tratando de ir contra él pero usando los mismos términos, las mismas ideologías con las que el capitalismo está imponiéndose sobre ellos. Están metidos entonces en una trampa porque cada vez que hablan en contra del capitalismo hacen una apología del capitalismo.

Y el discurso que tenemos los que nos involucramos en esta transformación del mundo es justamente el discurso crítico. Nuestra tarea es la destrucción, el desmontaje del discurso establecido de la época moderna burguesa. Discurrir, hacer filosofía, es hacer crítica como lo hacía Sócrates con su ironía respecto de los mitos de la Atenas del siglo v a.C.

Ese tipo de acción consiste en carcomer, destruir desde dentro el discurso establecido. Por eso la obra *El capital* es una crítica de la economía política, es decir, una desconstrucción del núcleo del discurso autoapologético de la modernidad capitalista que es el de la economía política. *El capital* es una obra tan apasionante porque no es un tratado de economía con más cosas que los otros tratados de economía, sino que es un discurso que salta por encima del discurso de la economía política, que lo destruye y, con él, al discurso moderno capitalista en su conjunto.

Marx funda este discurso crítico que desde su época hasta nuestros días aflora en ciertas épocas, en ciertas circunstancias, pero que fue acallado por aquellos que debieron haberlo promovido, que eran los promotores del socialismo en Europa. El socialismo europeo se basa en la eliminación del momento crítico del discurso de Marx y en el aprovechamiento de sólo ciertos aspectos del mismo que corresponden a la ciencia burguesa moderna capitalista y que pueden servir para argumentar en referencia a las necesidades de ciertas reformas de las instituciones establecidas eliminando todo sesgo de la obra de Marx que apunte hacia el discurso crítico. Conceptos esenciales de Marx como cosificación, enajenación o de fetichismo son sistemáticamente eliminados como adornos o resabios me-

tafísicos que muy bien pueden dejarse de lado para ir al núcleo científico de su obra.

Estos conceptos que se dejan de lado, que se reprimen, son centrales en el discurso crítico de Marx. Así por ejemplo, sin el concepto de enajenación no hay discurso crítico y éste es justamente el que eliminó el marxismo establecido que predominó desde finales del siglo XIX hasta la caída del muro de Berlín.

Y sólo pocos autores como Lukács o Walter Benjamin en los años veinte, Lefebvre desde los años cuarenta, Bloch en los cincuenta, Kosik en los sesenta, etcétera, volvieron sobre el discurso de Marx como discurso crítico, es decir, como un discurso que es consciente de que lo que está haciendo es la superación de la filosofía, la conversión de la filosofía en mundo.

Ser filósofo hoy

Pero el redescubrimiento de la vocación crítica del discurso reflexivo se va a mostrar en diversos discursos que muchas veces no tienen que ver con la crítica inaugural de Marx. Por ejemplo, el discurso de Freud es obviamente un discurso crítico, que desmonta de una manera brutal el *establishment* de la vida psíquica de la burguesía. Su obra aniquila el aparente idilio que puede conseguirse en la vida burguesa. Y así como el de Freud muchos otros discursos que van a aparecer por todos lados, como el de la antropología francesa o el de la filosofía centroeuropea, son críticos y aunque no están conectados directamente con el discurso de Marx ahora están en juego en el quehacer filosófico.

Si no prestamos atención a esta pluralidad de destellos, de connatos de discurso crítico que están por todos lados desde el siglo XX es difícil que podamos llamarnos filósofos. Siempre ha sido difícil llamarse filósofo pero hoy en día es difícil de este modo especial.

Hoy se requiere recuperar esa capacidad del discurso crítico de Marx de borrar estos compartimentos tan usados por el positivismo para separar la filosofía, la economía, la antropología, etcétera. Estos compartimentos son artificiales y obstaculizan hablar de la cosa misma porque están recortando un objeto y separándolo de otro o construyendo forzadamente otros objetos a partir de uno que es el mismo. De ahí que surgiera esta Babel que han sido las ciencias sociales durante todo el siglo XX, con aquellas grandes discusiones para establecer cuál es la diferencia entre la sociología y la antropología, entre la antropología y la economía, etcétera, todos estos discursos metodológicos que son tan pedestres desde la perspectiva de un discurso que es capaz de carcomer todo, de meterse en todo, que no respeta barreras ni delimitaciones.

El discurso crítico no está pensado en si está pisando el terreno de la sociología, sino que penetra y sigue hasta la antropología y se pasa a la psicología y a la economía y así abarca todas las esferas de la vida social. Esos conceptos que fueron creados con tanto cuidado por cada una de estas disciplinas no tienen el menor sentido para el discurso crítico. No es posible separar lo filosófico y lo económico en Marx, es un absurdo porque no existe lo uno ni lo otro. Marx está yendo por encima de toda delimitación y se lo quiere meter a toda costa dentro de estas limitaciones.

Es algo similar a lo que acontece con Heidegger, que aunque él dice que ya no es filósofo sin embargo lo seguimos obligando a que siga siendo filósofo, lo hacemos entrar a fuerza en la línea de los filósofos porque ése es el lugar que nosotros le asignamos.

Así en la historia de la filosofía en verdad también hubo muchos esbozos, muchos proyectos inacabados, como decía Benjamin. Si se pasa a contrapelo sobre el lomo de esa histo-

ria se van a encontrar múltiples propuestas que nunca fueron aceptadas o reconocidas en la marcha de la filosofía.

Esto tiene que ver con las múltiples modernidades. Porque el discurso de la modernidad, que parecería ser único porque marcha con la conversión de la modernidad en la modernidad capitalista, esconde el hecho de que hay otras modernidades no capitalistas que van a ser oprimidas, desechadas, que también aparecieron junto con la capitalista y que generaron otros tipos de pensamiento completamente diferentes de lo que culminaría con el pensamiento hegeliano.

Ser filósofo hoy también es difícil por otra razón. Hay una crisis de la política. Desde el 68 a nuestros días observamos un proceso lento, pero muy consistente, de eliminación de la importancia del discurso como factor político. Es decir, la política de los políticos, la política que vivimos todos los días, la que generan diputados, senadores, presidentes etcétera, es una política que está pudiendo desarrollarse sin el recurso a la reflexión, al discurso reflexivo. Desde la perspectiva del 68, la política se guía por ideas o por ideologías, de alguna manera tiene que ver con el mundo del discurso. Hablar, decir, el tribuno que habla, eso era importantísimo, y sin eso no había política. Pero hoy vemos que la política puede moverse sin una sola idea.

En los parlamentos de Europa y en los parlamentos de América Latina prevalece un pragmatismo elemental que no recurre a ningún momento de teorización, de reflexión, al que no le importa ya un bledo la coherencia o la fundamentación teórica de lo que está diciendo.

Hay un abandono del discurso reflexivo. La modernidad capitalista ha llegado a la conclusión de que el ser humano no necesita pensar, que basta con que se deje guiar por el funcionamiento de la máquina para que las cosas funcionen, que todo pensamiento es superfluo. Uno puede pensar lo que quiera pero la máquina va a hacer lo suyo; uno puede decir lo que quiera

acerca de la democracia o de la participación en los procesos sociales, pero eso no tiene la menor importancia porque la marcha de las cosas es tan bestialmente poderosa que avanza como las aplanadoras, sin recurrir para nada al discurso.

Pero por otro lado observamos que el discurso reflexivo está moviéndose en términos salvajes, ya no hay que buscarlo en los lugares prestigiosos. Así como el arte ya no hay que buscarlo en Bellas Artes sino en algún callejón, así también la reflexión filosófica está por todas partes, ya no es privilegio del claustro universitario; lo que se produce allí son justamente los teoremas que van a ser despreciados solemnemente por aquéllos que debían atenerse a ellos, es decir, los políticos.

Ésta es la transformación que está aconteciendo en el uso reflexivo del discurso. Nosotros creíamos que había un uso que era el que durante siglos ha estado allí y que seguiría, pero estamos en una época en la que incluso eso está transformándose y, como digo, hay que estar atento a estas transformaciones radicales.

Esto es necesario porque hoy está en decadencia la idea de que la revolución tiene que acontecer en el escenario del Estado nacional. Antes todos pensábamos así, en estos términos tan aldeanos, incluso lo hacían pensadores muy universales. Es decir, cualquier concepto lo aplicaba uno a su Estado y suponía que algo parecido debe suceder en los otros Estados. Así predominaba la idea de que la revolución era algo que se daba a partir de los conflictos propios de la vida política de un Estado nacional, y que la maduración de los conflictos en esta política nacional daba lugar a la exigencia de una revolución.

Pero eso ya no es así. Esta es la razón por la cual ese tipo de teóricos dirigentes no se da ya. Porque la plataforma en la que ellos surgían era la del Estado nacional, pero los Estados nacionales están desvaneciéndose. Ya no hay el Estado nacional que habría hace 100 años y que era el escenario dentro del

cual podían aparecer esos sindicatos, esos partidos, esos líderes. Esperar que reaparezcan es como pedirle peras al olmo. El escenario se ha complicado de tal manera que ya no es posible hacer lo mismo que se hacía antes.

Los actuales movimientos altermundistas suponen de alguna manera que la idea del Estado nacional puede ampliarse a escala planetaria, y se comportan como si estuviéramos viviendo dentro de un solo Estado planetario, y dentro de él plantean sus propuestas, sus exigencias y sus acciones. Pero no existe ese Estado mundial. Ya no se puede construir un ejército popular para tomar el poder, eso ya no tiene ningún sentido hoy. Ese modo de pensar el ser revolucionario correspondía al siglo XIX, al escenario de los Estados nacionales de esa época, pero ése ya no está ahí y más bien están apareciendo otras maneras de conexión horizontal entre la gente.

Estamos balbuceando nuevas maneras de reconocernos, de conectarnos y organizarnos que ya no son como las otras, que eran tan sencillas como el sindicato donde se armaba el proceso para sacar de ahí el partido. Este proceso aldeano podía darse en los Estados nacionales. Pero estamos viendo la miseria de la política incluso en los Estados europeos y en la unión del conjunto de Estados europeos —que sería la figura más desarrollada de Estado—, para no hablar del resto del mundo. Ya es inútil toda idea de organización que tuviera un inspirador teórico, con una plataforma y unas líneas y unos principios ideológicos de orden filosófico. Y es imposible saber qué puede darse en su lugar. Yo creo que ni siquiera Lenin podría dar una respuesta.

El pensamiento científico también está en crisis. Los científicos están haciendo ciencia sin hacer teoría de la ciencia, es decir, no saben lo que están haciendo ni les interesa saberlo. También aquí observamos el desvanecimiento del discurso. Si se le pregunta al científico qué está haciendo la pregunta le

resulta extraña. "¿De qué vamos a hablar?", diría. "¿De qué quieres que discutamos?, ¿de qué principios? Lo que tenemos son estas posibilidades de desarrollo de tal o cual tecnología, y eso es todo lo que tenemos que hacer."

La gran debilidad de la ciencia es que se ha convertido en servidora de una técnica que está a su vez al servicio directo de la producción capitalista. El capital se está imponiendo de manera directa sobre el quehacer de la ciencia. Los científicos no son libres de pensar, tienen que pensar por encargo de un complejo tecnológico que existe porque le sirve al capital. La ciencia está de sirvienta del capital, por más que sea tan lujosa y espectacular y capaz de desaparecer el planeta muchas veces.

Los científicos no están pensando, y lo terrible es que ellos mismos lo ven pero no lo reconocen como problema, simplemente dicen: "no tenemos tiempo de pensar, ni tenemos lugar. No sabemos dónde pensar estas cosas". Y están simple y llanamente cumpliendo aquello que se necesita en términos de teoría para que funcione la tecnología del capital.

Y por lo que respecta al pensamiento filosófico en el siglo xx, éste se autocercenó sistemáticamente al dejar de lado el discurso de Marx, que obviamente tenía importancia y que incluso el discurso oficial reconocía como importante. Esto fue nefasto para la historia del pensamiento. Hubo un autoempobrecimiento, una autorrepresión brutal por parte del discurso filosófico en las escuelas, en las facultades, en todo el *establishment* filosófico cuando éste decidió que el discurso crítico tenía que eliminarse. Declarar innombrable a alguien como Marx, que obviamente tiene algo que decir, empobrece al discurso de manera radical. Después, en la segunda mitad del siglo xx, ha ido cambiando un poco esto. Ya no es de tan mal gusto hablar un poco de Marx, aunque todavía sigue siendo innombrable y cada vez que alguien nombra a Marx mucha gente se incomoda. Sin embargo, muchos

de los grandes pensadores actuales se dan cuenta de eso e introducen a Marx, aunque sea bajo la forma de "espectro".

A los que están entrenados en el pensamiento hay que decirles que no son ellos los que van a aportar el momento crítico sino que ellos son los que se van a dar cuenta de que la crítica está en la vida misma, que está saliendo de allí.

KARL MARX

TESIS SOBRE FEUERBACH

1845

Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbachschen mit eingerechnet) ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des *Objekts* oder der *Anschauung* gefaßt wird; nicht aber als *sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis*; nicht subjektiv. Daher die *tätige* Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus vom dem Idealismus-der natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt-entwickelt. Feuerbach will sinnliche —von den Gedankenobjekten wirklich unterschiedne Objekte: aber er faßt die menschliche Tätigkeit selbst nicht als *gegenständliche* Tätigkeit. Er betrachtet daher im "Wesen des Christenthums" nur das theoretische Verhalten als das echt menschliche, während die Praxis nur in ihrer schmutzig-jüdischen Erscheinungsform gefaßt und fixiert wird. Er begreift daher nicht die Bedeutung der "revolutionären", der "praktisch-kritischen" Tätigkeit.

La principal insuficiencia de todo el materialismo tradicional (incluido el de Feuerbach) es que [, en él] el objeto I, la realidad, la materialidad sólo es captada bajo la forma del *objeto II* o de la *intuición sensible*; y no como *actividad humana material*, [como] *praxis*; no subjetivamente. De ahí que, en oposición al materialismo, el aspecto *activo* [haya sido] desarrollado de manera abstracta por el idealismo —el cual, naturalmente, no conoce la actividad real, material en cuanto tal—. Feuerbach quiere [referirse a] objetos materiales, realmente diferentes de los objetos pensados: pero no capta la propia actividad humana como actividad *objetiva*. De ahí [—de la insuficiencia de su materialismo—] que [Feuerbach], en *La esencia del cristianismo*, sólo considere al comportamiento teórico como el auténticamente humano, mientras la praxis sólo es captada y fijada en su forma suciamente judía de manifestación. De ahí que no comprende la significación de la actividad "revolucionaria", "crítico-práctica".

II

Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukommeist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i.e. die Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens —das von der Praxis isoliert ist— ist eine rein *scholastische* Frage.

La cuestión de si al pensamiento humano le corresponde una verdad objetiva no es una cuestión de la teoría sino una cuestión *práctica*. En la praxis debe el hombre demostrar la verdad, esto es, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. La disputa sobre la realidad o irrealidad del pensamiento —que está aislado de la praxis— es una cuestión puramente *escolástica*.

III

Die materialistische Lehre von der Veränderung der Umstände und der Erziehung vergißt, daß die Umstände von den Menschen verändert und der Erzieher selbst erzogen werden muß. Sie muß daher die Gesellschaft in zwei Teile —von denen der eine über ihr erhaben ist— sondieren.

Das Zusammenfallen des Ändern[s] der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung kann nur als *revolutionäre Praxis* gefaßt und rationell verstanden werden.

La doctrina materialista acerca de la transformación de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias deben ser transformadas por los hombres y que el propio educador debe ser educado. Tiene por tanto que dividir a la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de ella.

La coincidencia del cambio de las circunstancias y de la actividad humana o [la] autotransformación sólo puede ser captada y comprendida racionalmente como *praxis revolucionaria*.

IV

Feuerbach geht aus von dem Faktum der religiösen Selbstentfremdung, der Verdopplung der Welt in eine religiöse und eine weltliche Welt. Seine Arbeit besteht darin, die religiöse Welt in ihre weltliche Grundlage aufzulösen. Aber daß die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich ein selbständiges Reich in den Wolken fixiert, ist nur aus der Selbstzerrissenheit und Sichselbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären. Diese selbst muß also in isch selbst sowohl in ihrem Widerspruch verstanden als praktisch revolutioniert werden. Also nachdem z.B. die irdische Familie als das Geheimnis der heiligen Familie entdeckt ist, muß nun erstere selbst theoretisch und praktisch vernichtet werden.

Feuerbach parte del *factum* de la autoenajenación religiosa, de la duplicación del mundo en uno religioso y otro mundano. Su trabajo consiste en disolver [*auflösen*] el mundo religioso en su base [*Grundlage*] mundana. Pero el [hecho de] que la base mundana se desprende [*abhebt*] de sí misma y se fija [como] un reino independiente en las nubes sólo es explicable a partir del autodesmembramiento [*Selbstzerrissenheit*] y [del] autocontradecirse de esta base mundana. Es ésta entonces, en sí misma, la que debe ser tanto comprendida [*verstanden*] en su contradicción como revolucionada prácticamente. Es decir, por ejemplo, una vez que la familia terrenal [*irdische*] ha sido descubierta como el misterio de la Sagrada Familia, debe ahora ser aniquilada [*vernichtet*] teórica y prácticamente.

V

Feuerbach, mit dem *abstrakten* Denken nicht zufrieden, will die *Anschauung*; aber er faßt die Sinnlichkeit nicht als *praktische* menschlichsinnliche Tätigkeit.

Feuerbach, insatisfecho con el *pensamiento abstracto*, quiere [volver a] la *intuición sensible* [*Anschauung*]; pero no capta la materialidad [*Sinnlichkeit*] como actividad *práctica*, material-humana.

VI

Feuerbach löst das religiöse Wesen in das *menschliche* Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.

Feuerbach, der auf die Kritik dieses wirklichen Wesens nicht eingeht, ist daher gezwungen:

1) von dem geschichtlichen Verlauf zu abstrahieren und das religiöse Gemüt für sich zu fixieren, und ein abstrakt —*isoliert*— menschliches Individuum vorauszusetzen;
2) Das Wesen kann daher nur als "Gattung", als innere, stumme, die vielen Individuen *natürlich* verbindende Allgemeinheit gefaßt werden.

Feuerbach disuelve la esencia religiosa en la esencia *humana*. Pero la esencia humana no es un *abstractum* inherente al individuo singular. En su realidad, es el conjunto de las relaciones sociales.

Feuerbach, que no entra en la crítica de esta esencia real, está obligado, por tanto:

1) a hacer abstracción del acontecer histórico y a fijar como independiente al ánimo religioso, y a presuponer un individuo humano abstracto —*aislado*—.
2) por lo tanto, la esencia sólo puede ser captada como "género", como universalidad interior, inexpresiva, que conecta *naturalmente* a los muchos individuos.

VII

Feuerbach sieht daher nicht, daß das "religiöse Gemüt" selbst ein gesellschaftliches Produkt ist und daß das abstrakte Individuum, das er analysiert, in Wirklichkeit einer bestimmten Gesellschaftsform angehört.

Feuerbach no ve, por tanto, que el propio "ánimo religioso" es un producto social, y que el individuo abstracto que él analiza pertenece a una forma determinada de sociedad.

VIII

Alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich *praktisch*. Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizism[us] veranlassen, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und im Begreifen dieser Praxis.

Toda vida social es esencialmente *práctica*. Todos los misterios que inducen a la teoría al misticismo encuentran su solución racional en la praxis humana y en la comprensión de esta praxis.

IX

Das Höchste, wozu der anschauende Materialismus kommt, d.h. der Materialismus, der die Sinnlichkeit nicht als praktische Tätigkeit begreift, ist die Anschauung der einzelnen Individuen und der bürgerlichen Gesellschaft.

Lo máximo a lo que llega el materialismo de la intuición sensible, es decir, el materialismo que no concibe a la materialidad como actividad práctica, es a la observación de los individuos singulares y de la sociedad civil.

X

Der Standpunkt des alten Materialismus ist die bürgerliche Gesellschaft; der Standpunkt des neuen die menschliche Gesellschaft, oder die gesellschaftliche Menschheit.

La posición del viejo materialismo es la sociedad civil [o burguesa], la posición del nuevo es la sociedad humana o la humanidad social.

XI

Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kömmt drauf an, sie zu *verändern.*

Los filósofos sólo han *interpretado* el mundo de distintas maneras; de lo que se trata es de *transformarlo.*

El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución, de Bolívar Echeverría, se terminó de imprimir en febrero de 2011 en Imprenta de Juan Pablos, S. A., 2a. Cerrada de Belisario Domínguez 19, Col. del Carmen, Del. Coyoacán, México, 04100, D.F. Se tiraron 1000 ejemplares.